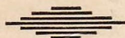
Preotul Dr. OLIMP N. CĂCIULĂ

HRISTOLOGIA SF. IOAN DAMASCHIN

DUPĂ

TRATATUL DESPRE CELE DOUĂ VOINŢE IN HRISTOS



BUCUREŞTI
TIPOGRAFIA CĂRŢILOR BISERICEŞTI
1938

Preotul Dr. OLIMP N. CĂCIULA

HRISTOLOGIA
SF. IOAN DAMASCHIN

DUPĂ

TRATATUL DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE IN HRISTOS



BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
1938

PREFAŢĂ

Cu condamnarea monotelismului la sinodul VI ecumenic (681) discuţiunile hristologice care turburaseră liniştea Bisericii timp de mai multe vecuri, iau sfârşit. Epoca controverselor doctrinale cu privire la Domnul Iisus Hristos, oficial se închee. Nestorianismul, monofizismul şi monotelismul, aceste trei mari pietre de poticnire ivite în drumul tradiţional al Bisericii, sunt nimicite. Din lupta de idei care se dă cu ocazia lor, edificiul doctrinal al Bisericii apare şi mai falnic şi mai măreţ. Biserica îşi lămureşte învăţătura în sensul că îşi înfăţişează adevărurile de credinţă în formule pe cât de scurte pe atât de exacte şi de categorice. Din tezaurul sacru al Scripturilor celor de Dumnezeu inspirate, ea îşi scoate — sub oblăduirea Duhului Sfânt — normele credinţei celei drepte şi nepătate pe care le opune cu curaj martiric raţionamentelor minţii omeneşti.

Intr'adevăr, ereziile care au dat prilej discuţiunilor hristologice au cu toate un caracter raţionalist. Mintea omenească simte în chip natural — după cum zice Aristotel — pofta de a cunoaşte [1]*: este un fel de neastâmpăr care a dat foarte mult de lucru omenirii, dar care i-a adus în acelaşi timp nespus de mari foloase. Numai că pofta aceasta de a cunoaşte, atunci când escaladează limitele naturalului, căutând să înţeleagă supranaturalul prin natural, după regulele reci ale raţiunii, greşeşte. Şi aceasta este greşala co-*

---

1) **Aristotelis,** *Metaphysica,* Editio stereotypa Lipsiae 1832, tom. II lib. I cap. I p. 1.

mună a tuturor ereziilor cu privire la Domnul Iisus Hristos. Deaceea, tendinţei de raţionalizare a întrupării Fiului lui Dumnezeu, Biserica a ridicat stavila tainei iconomiei (τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον); *în contra separării celor două naturi în Hristos, Biserica a opus dogma unirii ipostatice* (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν); *în contra contopirii celor două naturi în una sigură, Biserica a formulat dogma celor două naturi în Hristos, naturi unite în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit* (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστον . . . ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον); *în fine în contra celor cari susţineau o singură voinţă şi o singură lucrare în Hristos, Biserica şi-a definit credinţa, după care în Hristos sunt două voinţe şi două lucrări* (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ φυσικὰς ἐνεργείας).

In formulele de credinţă ale Bisericii, în dogmele ei, stă ceva mai presus de puterile de înţelegere ale raţiunii omeneşti. Ba, de multe ori ele cuprind adevărate antimonii legice [1]. *Dar după cum observă un gânditor contemporan «orice dogmă mai cuprinde prin însişi termenii ce-i întrebuinţează şi o indicaţie precisă că logicul trebue depăşit şi că antinomia e presupusă ca soluţionată împotriva posibilităţilor noastre de înţelegere»* [2]. *Depăşirea aceasta a logicului transfigurează antinomia prin misterul pe care-l exprimă dogma. Ea ne face să atribuim dogmei un*

---

1. Astfel **S. Bulgakov**, *Dogma Euharistică, trad. rom. de Pr. P. Angelescu*, Bucureşti, 1936, p. 8, numeşte dogma transformării pâinii şi vinului în adevăratul trup şi sânge al Domnului *minune antinomică.*

2. **Lucian Blaga**, *Eonul dogmatic*, Bucureşti 1931, p. 54; comp şi **Léonce de Grandmaison S. J.**, *Le dogme chrétien*, Paris 1928 p. 291 sq.

înțeles, deși înțelesul ne scapă în întregime [1]. *Dogma este așa dar o taină: o taină adâncă a vieții spirituale a creștinului, o taină care nu poate fi străbătută de rațiune dar care poate fi cuprinsă de credință. Deaceea și îndatorirea cea mai de seamă a creștinului este să creadă dogma și să o mărturisească.*

Să nu ne închipuim însă că încercarea de a cerceta dogma cu ajutorul rațiunii — pe cât omenește este cu putință — ar fi o impietate care s'ar aduce tainei cuprinse în ea. Dimpotrivă. Scopul Dogmaticii nu este oare lămurirea dogmelor cu ajutorul Scripturii, al Sfinților Părinți și al rațiunii? Dealtfel este de la sine înțeles că cu cât se va ocupa cineva mai mult cu cercetarea dogmelor Bisericii, cu atât va putea fi mai apt pentru înțelegerea tainelor lor. Sfinții Părinți cunoșteau adevărul acesta. Deaceea și cercetarea, adâncirea și meditarea dogmelor Bisericii, erau pentru ei un fel de hrană zilnică dătătoare de viață. Sf. Vasile cel Mare zice chiar: «vorbind despre sfintele dogme și ascultând mai des vorbindu-se de ele, dobândim o aptitudine statornică către teorii înalte» [2].

Acesta este motivul pentru care corifeii Bisericii nu s'au mărginit numai la scrieri polemice, în care combătând erezia, să pregătească elementele necesare pe care apoi Biserica să le cristalizeze în formule de credință, ci chiar după ce Biserica și-a formulat dogmele sale, s'au silit să le explice și să le facă pe cât mai inteligibile cu putință.

Din seria operelor de mare valoare pentru explicarea dogmelor Bisericii face parte și tratatul Sf.

---

4. **Lucian Blaga**, *Op. cit.*, p. 55.
5. **Migne**, *P. G. vol. XXXII, epist. VIII, col. 248.*

Ioan Damaschin «Despre cele două voinţe în Hristos» [1]), *în care este cuprinsă, ca în rezumat, toată învăţătura hristologică a marelui bărbat răspândită de-a lungul întregei sale opere, oglindă vie a credinţii Bisericii din prima jumătate a secolului VIII şi care poate fi socotit, pe bună dreptate, un fel de* «Summa christologiae», *a literaturei patristice.*

Dându-l în româneşte nu voim altceva decât să puneam la îndemâna prea puţinilor cititori de teologie înaltă — după sfatul Sf. Vasile cel Mare — această operă pe cât de însemnată pe atât de unică în felul ei.

Preotul Dr. **Olimp N. Căciulă**

---

1. Titlul întreg al Tratatului este: „Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν, καὶ λοιπῶν φυσικῶν ἰδιωμάτων ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο φύσεων, καὶ περὶ μιᾶς ὑποστάσεως". **Migne**, *P. G. vol. XCV, col. 127-185.*

Hristologia Sf. Ioan Damaschin

Studiu filosofico-dogmatic.

Este cu neputinţă să înţelegem învăţătura hristologică a sf. Ioan Damaschin, expusă în *Tratatul despre cele două voinţe în Hristos*, fără să ne familiarizăm mai întâi cu terminologia filosofică întrebuinţată de el în expunerea acestei învăţături şi mai ales fără să cunoaştem exact, care este sensul noţiunilor pe care termenii filosofici întrebuinţaţi caută să le traducă în cuvinte [1].

Terminologia întrebuinţată de sf. Ioan Damaschin in expunerea învăţăturii hristologice, face parte din acelaşi aparat filosofic de care se folosiseră şi înaintaşii lui şi marii lui dascăli în cele ale ortodoxiei: *Leonţiu din Bizanţ* şi *sf. Maxim Mărturisitorul* [2]. Putem spune chiar, mai exact, că în ceea ce priveşte *terminologia metafizică,* sf. Ioan Damaschin este tributar în primul rând lui Leonţiu din Bizanţ, acelui teolog luminat, care căutase cu o râvnă deosebită să înlăture prin speculaţiuni filosofice contrazicerea aparentă dintre limbagiul sinodului al IV ecumenic din Efes (431) şi celui

1. Cf. **J. Tixeront**, *Histoire des Dogmes*, éd. VII, Paris 1928, vol. III p. 496.

2. Dacă amintim aici numai de Leonţiu din Bizanţ şi de sf. Maxim Mărturisitorul este pentru faptul că aceştia au fost cei mai apropiaţi dascăli creştini cari au exercitat o influenţă covârşitoare asupra formării intelectuale a sf. Ioan Damaschin. Citatele cu care abundă operile sale însă, ne dau certitudinea că el a cunoscut şi a folosit deopotrivă tot tezaurul Sfinţilor Părinţi răsăriteni dinaintea sa, îndeosebi pe sf. Atanase, Marii Capadocieni şi Anastase Sinaitul şi că nu a fost cu totul necunoscător nici cu privire la scrierile Sfinţilor Părinţi apuseni, Vezi **F. Cayré, A. A.**,*Précis de Patrologie*, Paris 1930, p. 330.

al V ecumenic din Calcedon (451) [1], pe când în ceea ce priveşte *teoria psihologică*, el este tributar mai ales sf. Maxim Mărturisitorul, a cărui învăţătură fusese pe deplin consfinţită în sinodul al VI ecumenic din Constantinopol (680—681) [2].

Aparatul filosofic întrebuinţat de sf. Ioan Damaschin ca şi de dascălii lui, în lămurirea învăţăturii hristologice, deşi luat din filosofia păgână a antichităţii, nu mai reprezenta însă o filosofie de şcoală păgână împrumutată *tale quale* de creştinism, căci nu mai era nici metafizică aristotelică [3]

---

1. **J. Tixeront**, *op. cit.*, vol. III p. 152 sq.

2. Consideraţiunea aceasta pe care o facem cu privire la isvoarele metafizicei şi psihologiei damaschiniene nu trebue să ne conducă la concluzia că sf. Ioan Damaschin a împrumutat dela Leonţiu din Bizanţ terminologia sa metafizică şi dela sf. Maxim Mărturisitorul teoria sa psihologică. Ar însemna să săvârşim astfel o întreită greşală de ignoranţă: 1) faţă de opera lui Leonţiu din Bizanţ; 2) faţă de cea a sf. Maxim Mărturisitorul şi 3) faţă de însăşi opera sf. Ioan Damaschin. Adevărul este că nici lui Leonţiu din Bizanţ nu-i lipsesc preocupările de psihologie (Vezi **Dr. P. Junglas**, *Leontius von Byzanz, în Forsch. zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, Paderborn*, 1908, pp. 44; 67) şi nici sf. Maxim Mărturisitorul cele de metafizică (ca să dăm numai câteva exemple: **Migne**, *P. G. vol. XCI, col. 228-268*; *544-573*; *149-153 etc.)*.

3. *Categoriile* lui Aristotel au alcătuit într'adevăr alături de *filosofia lui Platon şi a stoicilor* studiul de predilecţie al Sfinţilor Părinţi. Cu timpul chiar, platonismul şi stoicismul rămân în umbră, iar categoriile şi metafizica aristotelică trec pe primul plan, întrucât Sfinţii Părinţi găsesc în ele puntea de reazim în vârtejul discuţiunilor trinitare şi hristologice. Sf. Ioan Damaschin le dă o importanţă deosebită în Πηγὴ γνώσεως **Migne**, *P. G. vol. XCIV, col. 529-676.* Chiar şi după sf. Ioan Damaschin ele continuă să deştepte interesul teologilor: în Răsărit ele sunt studiate şi de *Fotie* în Τὰ 'Αμφιλόχια, **Migne**, *P. G. vol. CI col. 760-809.*, iar în Apus îndată după cunoaşterea lui Aristotel, ele, dimpreună cu toată filosofia aristotelică, sunt aşezate la temelia ontologiei şi filosofiei scolastice.

şi nici dialectică neoplatonică [1]. El reprezenta un sistem de filosofie neofită, de sine stătătoare, o filosofie de şcoală, dar de şcoală creştină, cultivată şi prelucrată de sfinţii părinţi [2], exclusiv în vederea lămuririi dogmei trinitare şi a celei hristologice şi care pătrunsese chiar oficial în Biserică, în formulele dogmatice ale sinoadelor ecumenice, care erau servite de această filosofie ca de o adevărată *ancilla theologiae*.

Terminologia filosofică a tratatului „Despre cele două voinţe în Hristos"

O familiarizare cu terminologia filosofică a *Tratatului despre cele două voinţe în Hristos*, nu este cu putinţă decât în urma unei îndeaproape cercetări a termenilor filosofici de aici, în comparaţie cu termenii filosofici similari din filosofia din afară; către acest scop ne vom îndrepta şi noi acum.

---

1. Alături de *Categoriile* lui Aristotel, *Isagogul* şi *Universalele lui Porfiriu* ca şi *Eneadele lui Plotin* au fost cunoscute îndeajuns de către Sfinţii Părinţi şi chiar de către sf. Ioan Damaschin. Vezi **J. Langen,** *Johannes von Damaskus*, Gotha, 1879 p. 47 ; Comp. şi **Dr. Dionys Stiefenhofer,** *Des hl. Johannes v. Damaskus, Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens*, München-Kempten 1923, p. XV.

2. Atât sf. Ioan Damaschin cât şi Leonţiu din Bizanţ şi sf. Maxim Mărturisitorul arată lucrul acesta în chip răspicat. Astfel sf. Ioan Damaschin căutând să definească natura zice : „φύσιν μὲν οὖν ἐστι κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν Πατέρας", **Migne,** *P. G. vol. XCV, col. 132, comp. şi col. 100.* Leonţiu din Bizanţ în expunerea definiţiilor sale referitoare la hristologie zice : „πάντα ἐκ Πατέρων λαβὼν ἔχω", vezi **J. Tixeront,** *op. cit.*, vol., III, p. 153, nota 1 comp. şi **Dr. P. Junglas,** *op. cit.*, pp. 41-48 ; iar sf. Maxim Mărturisitorul în discuţiile referitoare la terminologia metafizică sau psihologică din hristologie apelează la învăţătura Sfinţilor Părinţi ca la cea mai înaltă şi mai autoritară filosofie. **Migne,** *P. G. vol. XCI col. 88; 96; 105; 132 etc.*

1. Terminologia metafizică.

S'a susţinut că sf. Ioan Damaschin nu ar fi decât un reprezentant al metafizicii aristotelice şi că el ar fi făcut prima adaptare, cu adevărat serioasă, a acestei metafizice la dogmele revelate [1]. Afirmaţia aceasta este însă cu totul exagerată [2]. Sf. Ioan Damaschin a cunoscut pe Aristotel atât direct, cât şi prin mijlocirea neoplatonismului, a lui Porfiriu şi Amoniu, dar ca şi ceilalţi părinţi dinaintea lui s'a arătat plin de ură faţă de filosofia păgână [3] şi

---

1. **V. Ermoni,** Saint Jean Damascène, (în colecţia *Pensée Chrétienne)* Paris 1904, p. 27.

2. Vezi şi **M. Jugie,** art. Jean Damascène (saint) în *Dictionnaire de Théologie catholique* **(Vacant et Mangenot)** vol. III, partea I. col. 748 : *„L'auteur nous paraît exagérer fort l'aristotélisme de Jean Damascène"*.

3. S'ar părea curios că sf. Ioan Damaschin pe deoparte detestă filosofia păgână, iar pe de alta se foloseşte de ea în expunerea învăţăturilor sale. Enigma acestei inconsecvenţe dispare însă dacă citeşte cineva Prologul dela „Πηγὴ Γνώσεως". **Migne,** *P. G. vol. XCIV, col. 524-525.* Intr'adevăr, aici sf. Ioan Damaschin zice: „Voiu înfăţişa mai întâi aceea ce este mai bun în filosofia greacă (τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα) ştiind că dacă şi aici se găseşte ceva bun apoi şi acesta a fost dăruit oamenilor de sus, dela Dumnezeu, căci: *„Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit este de sus, coborând dela Părintele luminilor"* (Iacob I, 17); dacă însă este şi ceva protivnic adevărului, vreo născocire întunecată a rătăcirii diavoleşti, sau vreo ficţiune a minţii stăpânite de geniul cel rău (τῆς ἀληθείας ἀντίπαλον, τῆς Σατανικῆς πλάνης εὕρεμα σκοτεινόν, καὶ διανοίας ἀνάπλασμα κακοδαίμονος) după cum a zis strălucitul în cele ale Teologiei Grigore, urmând pilda albinei, voiu culege cele ce sunt potrivite adevărului şi voiu aduna mărturie dela vrăşmaşi. Deasemenea voiu înlătura tot ceea ce-i rău şi care ţine de cunoştinţa falsă Apoi voiu aduna laolaltă toate flecărerile acestor erezii nelegiuite, încât cunoscând minciuna, mai mult să urmăm adevărul. După care înfrumuseţând şi împodobind adevărul cel distrugător al rătăcirii şi alungător al minciunii, cu cuvintele profeţilor celor de Dumnezeu

nu a întrebuinţat dela Aristotel decât numai termenii aceia, care-i puteau fi de folos în explicarea dogmelor Bisericii şi pe aceştia chiar, trecuţi prin alambicul de cugetare al unui Vasile cel Mare, Grigore al Nazianzului şi Leonţiu din Bizanţ.

Termenii metafizici întrebuinţaţi de sf. Ioan Damaschin în *Tratatul despre cele două voinţe în Hristos* sunt următorii: 1) *natură*, 2) *fiinţă*, 3) *gen*, 4) *specie*, 5) *persoană* şi 6) *ipostasă*.

In metafizica aristotelică *natură* (φύσις) înseamnă: a) producerea a tot ce iese la iveală (ἡ τῶν φυομένων γένεσις), b) materia din care iese la iveală un lucru oarecare şi care conţine acel lucru în ea (ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος), c) primul început al mişcării unui lucru natural, care este în acel lucru şi care aparţine fiinţei lui (ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει), d) materia din care este, sau se produce ceva din lucrurile naturale (ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν, ἢ γίνεταί τι τῶν φύσει ὄντων), bună oară: arama este natura statuii, lemnul natura lucrurilor făcute din lemn, piatra a celor făcute din piatră, etc., e) fiinţa lucrurilor naturale (ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία), 7) specia

---

inspiraţi, ale pescarilor celor de Dumnezeu învăţaţi şi ale păstorilor şi ale dascălilor celor purtători de Dumnezeu, întocmai ca cu nişte podoabe de aur, îl voiu înfăţişa tuturor, cu Dumnezeu şi harul său". Aeeastă atitudine creştinească a sf. Ioan Damaschin faţă de filosofia păgână, comparându-o cu atitudinea de mai târziu a scolasticei, J. **Langen**, *op. cit.*, pp. 47-48 zice: Characteristisch für den Damascener ist, dass er noch ganz wie die früher Kirchenväter mit Hass gegen „die heidnischen Weisen" erfüllt ist und von ihren „satanischen Irrlehren" redet, während die spätern abendländischen Scholastiker, möglichst enge an Aristoteles sich anschlissend, beinahe völlig vergessen zu haben schienen, wess Geistes Kind diese ihre höchste philosophische „Autorität" gewesen war".

şi fiinţa, întrucât specia este limita şi scopul oricărei produceri (τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία. Τοῦτο δ'ἔστι τὸ τέλος τῆς γενέσεως). In chip metaforic, însă, orice fiinţă se numeşte natură (πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται), iar prima natură, numită mai ales astfel, este fiinţa lucrurilor care au în ele începutul mişcării lor (ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά) [1].

Definind natura: „ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία (punct. e. comp. şi punct. f.) şi arătând că metaforic πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται, Aristotel identifică termenii *natură* şi *fiinţă*. La baza acestei identificări stă faptul că atât termenul natură cât şi termenul fiinţă exprimă acelaşi lucru nehotărît. Dealtfel ori de câte ori voieşte să vorbească de natura lucrurilor Aristotel vorbeşte de fiinţa lor. Cu toate acestea în metafizica aristotelică termenul *fiinţă* (οὐσία) îşi are descrierea lui aparte. Astfel el înseamnă: a) corpurile simple (τὰ ἁπλᾶ σώματα), b. o., pământul, apa şi în genere toate corpurile care, din punct de vedere gramatical, nu sunt atribute ci au atribute (ὅτι οὐ καθ'ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα); b) principiul inerent şi cauza existenţei unui lucru care nu este atribut (ὅ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ'ὑποκειμένου) b. o., sufletul este fiinţa animalului; c) părţile care există la un corp oarecare şi care-l definesc, iar dacă sunt date la o parte distrug întregul (ὅσα μόρια ἐνυπάρχοντά ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις, ὁρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημαίνοντα, ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον) şi d) specia şi fiinţa inteligibilă, a cărei definiţie este

1. **Aristotelis**, *Metaphysica*, lib. IV (V), cap. IV p. 90-91; comp. şi Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ în Προλεγόμενα la trad. în greaca modernă a lui ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Περὶ Ψυχῆς, 'Αθῆναι, 1911, p. 9-10.

cuvântul (τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός). Sau, cu alte cuvinte, fiinţa are o dublă semnificaţie: 1. ultimul subiect, care nu este atributul cuiva (τὸ θ'ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μήκετι κατ'ἄλλου λέγεται) şi 2. felul hotărît şi separat al fiecărui lucru, adică forma şi specia fiecăruia (ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ τοιοῦτον δὲ ἡ ἑκάστου μορφὴ καὶ τὸ εἶδος) [1].

In cap. V, al categoriilor, Aristotel deosebeşte fiinţa în: *fiinţă primă* şi *fiinţă secundă*. Fiinţa primă (πρώτη οὐσία) nu poate fi nici ἐν ὑποκειμένῳ şi nici καθ' ὑποκείμενον, întrucât un subiect nu poate fi într'un subiect şi nici atribuit al unui subiect. Fiinţa secundă (δευτέρα οὐσία) însă, cu toate că nu este nici ea ἐν ὑποκειμένῳ, întrucât omul b. o., nu este o parte sau o funcţiune a cutărui om particular, ea este totuşi καθ' ὑποκειμένου adică atribut al unui subiect [2] şi anume atribut al unei fiinţe prime. Fiinţe secunde nu sunt decât *specia* şi *genul*.

In metafizica aristotelică *specia* (τὸ εἶδος) nu

---

1. **Aristotelis**, *Metaphysica*, lib. IV (V). cap. VIII p. 98-99; comp. şi Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ în Προλεγόμενα... etc., p. 7.

2. Vezi şi **O. Hamelin**, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, p 103. Aristotel întrebuinţa astfel pentru ***individ*** numele de ***fiinţă primă*** (πρώτη οὐσία), iar pentru fiinţa care venea la iveală prin individ, numele de ***fiinţă secundă*** (δευτέρα οὐσία). Faptul acesta a dat foarte uşor prilejul învăţaţilor cari au încercat să înţeleagă adevărurile înalte ale creştinismului prin prisma metafizicii aristotelice, să confunde ***individul*** cu ***fiinţa***, întrucât atât individul cât şi fiinţa erau arătate de Aristotel cu acelaşi nume οὐσία (πρώτη, δευτέρα). Identificarea individului cu fiinţa ducea însă, ***în materie trinitară***, la ***triteism***, iar ***în materie hristologică***, la ***monofizism***. In Τόμος, ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκοῦ, πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραίας τὸν 'Ιακωβίτην **Migne**, *P. G. vol. XCIV*. sf. Ioan Damaschin deslănţue o adevărată furtună împotriva tuturor acestor eretici. Astfel zice: „'Επειδὴ περὶ φύσεως ὁ σύμπας ἡμῖν λόγος κεκρότηται, τοῦτό φαμεν ὡς ἐπὶ μὲν τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου θεότητος,

este altceva decât τὸ τί ἦν εἶναι [1] al unui lucru oarecare adică ființa inteligibilă a lui. Astfel noțiunea care definește un lucru oarecare, este noțiunea speciei acelui lucru. Specia este o universală (τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός) [2]. *Ea devine o ființă reală și sensibilă numai atunci când se unește cu materia*. B. o., când zicem om, noi arătăm specia; când zicem însă omul acesta (Petru, Pavel, Ioan) noi arătăm ființa reală și sensibilă, fiindcă τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος ἀεὶ ἐν σαρξὶ φαίνεται καὶ ὀστοῖς καὶ τοῖς τοιούτοις μέρεσιν [3]. Orice

---

ἤτοι τῆς μοναρχικῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, Ἄρειος μὲν καὶ Εὐνόμιος καὶ ἡ τούτων πολύθεος, καὶ οὐδεν ἧττον ἄθεος συμμορία, τρεῖς οὐσίας ἀναφανδὸν ἐφληνάφησαν, ταῖς ὑποστάσεσι τὴν φύσιν συνδιατέμνοντες, κακῶς εἰδότες, καὶ τῇ ὑποστάσει ταυτὸν τὴν φύσιν νοήσαντες. Σαβέλλιος (și mai departe textul din codicele Vatican fiind defectuos urmează după o traducere din arabă) vero Africanum hypostasim unam stulte asseruisse, contractamque conjunctione pessima Trinitatem confudisse, ad tuendam substantiae unitatem in hypostasi unica. Quod vero ad dispensationem salutarem (seu incarnationem) spectat Salvatoris, qui in Trinitate Verbum Dei est, Filius unicus Patris, pessimus perditissimusque Nestorius, anthropolatra, Diodorusque, et Theodorus episcopus Mopsuestiae rebelles quoque fuerunt, confitendo duas naturas, dividendoque hipostasim, ita ut ex eorum opinione duae personae essent secundum numerum naturarum. Diviserunt igitur Dominum unum Jesum Christum, duosque constituerunt, ac hypostases duas; eo quod existimarent hypostasim et naturam unum quodam esse. At Dioscorus et Severus, et sectatorum utriusque turba multiplices, unam quoque et ipsi hypostasim asseruerunt, unam simul esse naturam definientes, quia nesciebant quid dicerent, nec intelligebant quae affirmarent. Morbus vero, seu error, mentis eorum in eo fuit, quod naturam et hypostasim unum et idem esse existimabant. Sed nec illic substiterunt. Dixerunt enim in Trinitate sancta tres esse naturas substantiasque particulares, et scientiam notionemve unam communem". *col. 1437—1438.*

1. Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ în Προλεγόμενα... etc., p. 9.
2. **Aristotelis**, *Metaphysica*, lib. VI(VII), cap. XI, p. 149.
3. Ibidem.

lucru se compune astfel din *materie* şi *specie*: materia este subiectul, iar specia defineşte materia şi-i dă o existenţă hotărîtă [1]. Dar nu numai atât; materia este ἐν δυνάμει ceea ce specia este ἐν ἔργῳ. Materia este prima stare nedesăvârşită a unui lucru oarecare, iar specia este punerea în lucrare a puterilor acelui lucru, cu alte cuvinte realizarea scopului şi sfârşitului lui. „Trecerea treptată dela starea nedesăvârşită la cea desăvârşită se face prin mişcare, care este prin urmare o lucrare nedesăvârşită, b. o., zidirea unie case; ea are ca scop să realizeze specia, adică casa. Specia realizată şi ἐν ἐνεργείᾳ este realitatea, casa aceasta, calul acesta, care are în ea sfârşitul ei; ea este o ἐντελέχεια“ [2]. Prin urmare, după cum observă un bun cunoscător al lui Aristotel „în mişcare, specia este aceea ce devine materia. In ceea ce priveşte analiza statică, ea este lucrul determinat, iar în lucrurile abstracte, ea este deosebirea. In ceea ce priveşte devenirea, specia este actul. In ceea ce priveşte cunoştinţa, ea este cunoştibilul în sine. In ceea ce priveşte fiinţa ea este tot ceea ce poate fi mai real [3].

A doua fiinţă secundă, *genul*, este după Aristotel: 1) producerea continuă a celor ce au aceeaşi specie (ἡ γένεσις συνεχὴς τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτὸ) [4]. Astfel când se zice genul (neamul) oamenilor se înţelege producerea continuă a lor. 2) Gen se numeşte şi prima cauză eficientă a existenţei indivizilor (ἀφ’οὗ ἂν ὦσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ

---

1. Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, în Προλεγόμενα... etc., p. 6.
2. Ibidem p. 7.
3. **O. Hamelin,** *op. cit.*, p. 268.
4. **Aristotelis,** *Metaphysica*, lib. IV(V) cap. XXVIII, p. 117 comp. şi Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ în Προλεγόμενα... etc., p. 5.

εἶναι)[1]. B. o., neamul ionienilor se numeşte astfel pentrucă aceştia îşi au obârşia cu toţii în Ion, strămoşul lor; Pyrreii se numesc astfel pentrucă se trag din Pyrra strămoaşa lor. Lucrurile însă se numesc după materie, ca unele care îşi au obârşia în materie. 3) Tot gen se mai numesc şi noţiunile generale şi universale. B. o., planul formelor geometrice este genul planurilor luate în parte şi individual. In fine 4) gen este specia şi forma: calităţile acestora constituesc deosebirile dintre ele (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ὅ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες)[2]. Genul este aceea ce face ca două lucruri felurite, deosebite prin diferenţe specifice, să fie din punct de vedere fiinţial identice, căci atunci când două lucruri felurite prin elementele lor specifice, din punct de vedere fiinţial sunt identice se zice că ele sunt de acelaş gen (neam). In metafizica aristotelică *genul este temelia conceptului.*

Dintre termenii metafizici întrebuinţaţi de sf. Ioan Damaschin în *Tratatul despre cele două voinţe în Hristos*, ultimii doi termeni: *persoană* (πρόσωπον) şi *ipostasă* (ὑπόστασις), sunt cu totul necunoscuţi în metafizica aristotelică. Aristotel cunoaşte, ce e drept, termenul πρόσωπον, dar nu ca un termen metafizic, ci ca şi contemporanii săi de altfel, numai în sensul de figură artificială întrebuinţată de actori în teatru (mască)[3]. Tot asemenea el cunoaşte termenul ὑπόστασις în sensul de

---

1. **Aristotelis,** *Metaphysica*, lib. IV(V) cap. XVIII, p. 117.
2. Ibidem.
3. **Aristotelis,** *Poltica* (ed. Acad. reg. din Prusia 1831-70) V, 2 şi 4. Cf. *Dict. Grec-Français* **(Bailly)** ed. XI, Paris, 1928, p. 1683)

realitate care se opune *inchipuirii*[1], iar nicidecum în sensul în care se găseşte la sf. Ioan Damaschin.

După ce am văzut care este sensul termenilor: *natură*, *fiinţă*, *gen*, *specie*, *persoană* şi *ipostasă* la Aristotel, să trecem acum şi să vedem cum se oglindesc termenii aceştia în gândirea sf. Ioan Damaschin.

Dela început trebue să recunoaştem că deşi inspirată din metafizica aristotelică, logica sf. Ioan Damaschin, stă cu totul pe un alt plan. Intr'adevăr, pe când Aristotel îşi verifică terminologia şi conceptele numai cu realitatea imanentă, sf. Ioan Damaschin recurge ca la un for ultim de verificare la realitatea revelată. Cu aceasta el se înscrie pe linia marilor gânditori creştini: sf. Vasile cel Mare, sf. Grigorie al Nazianzului şi Leonţiu din Bizanţ, deaceea şi gândirea lui nu mai este metafizică aristotelică păgână, ci logică, sau mai bine zis filosofie creştină.

In gândirea sf. Ioan Damaschin *natura* este aceea ce este *comun şi nehotărît* (τὸ κοινὸν καὶ ἀόριστον); ea este *specia cea mai specifică* (τὸ εἰδικώτατον εἶδος)[2]. B. o., când zicem om, noi arătăm o natură. Ea este: „principiul mişcării şi al repaosului fiecărui

---

1. **Aristotelis,** *De Mundo*, (ed. Acad. reg. din Prusia 1831-70. IV, 21 cf. Dict. Grec-Français **(Bailly)** ed. XI Paris, 1928 p. 2033. Comp. şi **O. Hamelin,** *op. cit.*, p. 402.

2. **Migne,** *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *4, col. 132:* „Φύσιν μὲν οὖν ἐστι κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν Πατέρας τὸ κοινὸν καὶ ἀόριστον· ἤτοι τὸ εἰδικώτατον εἶδος". Comp. şi **Migne,** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως col. 592: „Ταύτην (τὴν οὐσιαν) ἐκάλεσαν φύσιν ἤγουν τὰ εἰδικώτατα εἴδη". Vezi şi *Leonţiu din Bizanţ*, **Migne** *P. G. vol. LXXXVI col. 1280; 1924.*

lucru. Astfel pământul se mişcă pentru a face să crească plantele, dar stă în repaos în ceeace priveşte mutarea dintr'un loc într'altul, întrucât el nu se mişcă dintr'un loc într'altul. Ca atare, principiul şi cauza mişcării şi a repaosului datorită cărora pământul are dela natură puterea aceasta de a se mişca, sau a sta în repaos, în chip fiinţial, adică natural şi nu accidental, se numeşte natură, din cauză că pământul este şi există astfel dela natură. Natura nu este nimic altceva decât fiinţa căci pământul are o astfel de putere, adică mişcarea şi repaosul, dela fiinţă" [1]. Deasemenea, sf. Ioan Damaschin numeşte natură: „legea şi puterea dată dela început de Creatorul fiecărei specii, după care aceasta se mişcă sau rămâne în repaos" [2], sau „puterea dată fiecărei specii din porunca dumnezeească, prin care aceasta poate să săvârşească o acţiune sau să sufere ceva" [3]. Natura lucrează „organizând şi conformând" [4].

Orice natură ca să existe are nevoe de anumite proprietăţi care să fie proprii ei şi care să o constitue şi în acelaşi timp să o deosebească de alte naturi. Totalitatea acestor proprietăţi nu se mai poate observa şi la o altă specie. Proprietatea naturală este aşa dar aceea ce constitue natura

---

1. **Migne**, *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως, *40, col. 605-608.*

2. „Φύσιν δὲ λέγω τὸν ἐξ ἀρχῆς παρὰ τοῦ Δημιουργοῦ δοθέντα ἑκάστῳ εἴδει νόμον καὶ δύναμιν, καθ'ἣν κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ". **Migne** *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *18. col. 145.* Comp. şi *18 (19), col. 148.*

3. Φύσιν γάρ ἐστι δύναμις, ἐκ θείου προστάγματος δοθεῖσα ἑκάστῳ εἴδει, καθ'ἣν ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν πέφυκε" **Migne** *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *6, col. 136.*

4. Ibidem *18, col. 145:* „Ἡ μὲν γὰρ φύσις ἐνεργεῖ, διοργανοῦσα καὶ διαπλάττουσα".

și fără de care natura a cărei proprietate este nu poate fi constituită [1]. Proprietățile naturale nu sunt numai părți constitutive ale naturii ci și părți deosebitoare, întrucât ele deosebesc o specie de o altă specie și o natură de o altă natură. Ele sunt deasemeni părțile constante care se observă în fiecare ipostasă de aceeași specie [2]. Deaceea o natură nu se poate compara decât tot cu o natură și tot de o natură se zice că se și deosebește. Ceea ce formează baza comparației sunt deosebirile și asemănările ființiale și naturale, adică proprietățile lor. La rândul său natura este baza comună a ipostaselor de aceeași specie. Sf. Ioan Dameschin ne vorbește deasemenea de *naturi compuse* [3]. Natura compusă din două sau mai multe naturi deosebite nu este de aceeași ființă cu nici una din ele [4]. Când două sau mai multe naturi se amestecă la un loc, ia naștere o natură deosebită de ele, care nu este de aceeași ființă cu nici una dintre cele amestecate, dar care are câte ceva din fiecare Totuși, naturile desăvârșite când se unesc la un

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *5, col. 133*: „Φυσικὸν μὲν οὖν ἰδίωμά ἐστι, τὸ τὴν φύσιν συνιστῶν, οὗ χωρὶς οὐ δύναται συστῆναι ἡ φύσις, ἧς ὑπάρχει ἰδίωμα οἷον τὸ ζωτικόν, τὸ λογικόν, τὸ θελητικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ βαδιστικόν τὸ ἀναπνευστικὸν ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὰ τοιαῦτα".

2. Ibidem *1, col. 128-129*: „Ἀμήχανον γὰρ φύσιν συστῆναι ἐκτὸς τῶν, κατ᾽αὐτὴν φυσικῶν ἰδιωμάτων, συνιστώντων τε αὐτὴν, καὶ ἀποδιαιρούντων ἐκ τῶν λοιπῶν φύσεων· ὧν τὸ ἄθροισμα ἐν ἑτέρῳ οὐ θεωρηθήσεται εἴδει" comp. și *7, col. 136*.

3. Un întreg tratat lămurește chestiunea aceasta împotriva acefailor: „Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων" **Migne** *P. G. vol. XCV. col. 111-126*. Vezi și tratatul: Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.., passim.

4. „Εἰ ἐκ διαφόρων φύσεων συντεθειμένη ἡ φύσις, οὐδεμιᾷ αὐτῶν ἐστιν ὁμοούσιος" **Migne** *P. G. vol. XCV:* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *8, col. 137*.

loc cu alte naturi, nu pierd nimic din starea lor ființială. Ipostasa care rezultă din unirea laolaltă a două naturi deosebite păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale ambelor naturi [1]. In cazul acesta proprietățile naturilor sunt duble și deosebite, în timp ce proprietățile ipostaselor sunt simple. Aici sf. Ioan Damaschin se găsește cu totul pe urmele lui Leonțiu din Bizanț [2].

Am văzut că „natura" după sf. Ioan Damaschin „nu este nimic altceva decât ființa" (Αὕτη δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ οὐσία) [3]. Dar sf. Ioan Damaschin descrie și mai amănunțit conceptul de *ființă* astfel: „Ființa este un lucru care există dela sine și care nu are nevoe de altceva pentru ca să fie constituită. Și iarăși: ființă este tot ceea ce are o existență dela sine și care nu își are existența în altceva. B. o., ceea ce este nu din cauza altcuiva (τὸ μὴ δι' ἄλλο ὄν) și care nici nu-și are existența în altceva (μηδὲ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὕπαρξιν), neavând nevoe de altceva pentruca să fie constituită, ci care este în sine (ἐν αὐτῷ ὄν) și în care își are existența și accidentul. Căci coloarea există din cauza trupului, pentruca să-l coloreze, iar nu trupul din cauza coloarei. Și coloarea există în trup, iar nu trupul în coloare. Din cauza aceasta se și zice coloarea trupului, iar nu trupul coloarei. Astfel dacă de multe ori coloarea se schimbă și se transformă, ființa, adică trupul nu se schimbă, ci rămâne ace-

---

1. „Πᾶσα ὑπόστασις σύνθετος ἐκ διαφόρων φύσεων συντεθειμένη, τὰ φυσικὰ ἰδιώματα τῶν τοιούτων φύσεων κατ'ἀνάγκην ἔχει κἂν σύγχυσις θεωρῆται ἐν τῇ ἑνώσει". **Migne** *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *1. col. 129*

2. **Migne,** *P. G. vol. LXXXVI col. 1905.*

3. **Migne** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως *40, col. 608.*

laşi. Se zice fiinţă (οὐσία) dela aceea că are proprietatea de a fi. Se zice accident dela aceea că este ceva care se întâmplă şi că uneori este, iar alteori nu; sau pentrucă se întâmplă în acelaşi lucru şi că acelaşi lucru este şi nu este accident, ci contrariul lui"[1]. Cu toate că fiinţa este însă πρᾶγμα αὐθύπαρκτον şi care nu are nevoe de altceva pentruca să fie constituită, totuşi ea nu există în sine ci poate fi considerată numai în ipostase (ἡ οὐσία δὲ, καθ'ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ'ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται)[2]. S'ar părea că sf. Ioan Damaschin se contrazice. Ceea ce apare ca o contradicţie însă nu este decât o subtilitate de gândire. Intr'adevăr *a exista dela sine* (αὐθύπαρκτον εἶναι) nu este acelaşi lucru cu *a exista în sine* (καθ'ἑαυτὸν ὑφιστᾶναι).

Fiinţa există dela sine dar numai în ipostasă (ἐνυπόστατον), căci numai aici ia notele individuale τὰ συμβεβηκότα, care apar ca medii între ἁπλῆ οὐσία şi ἁπλῆ ὑπόστασις[3]. Deci, fiecare ipostasă

---

1. **Migne** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως, *40, col. 605.*

2. **Migne** *P. G. vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως, *III, 6, col. 1004.* Şi aici sf. Ioan Damaschin se găseşte pe urmele lui *Leonţiu din Bizanţ*. Comp. **Migne** *P. G. vol. LXXXVI, col, 1277; 1911.*

3. Vezi şi **M. Jugie** *op. cit.*, col. 711. Sf. Ioan Damaschin deosebeşte răspicat οὐσία de ὑπόστασις cu toate că după cum observă **J. Langen**, *op. cit.*, p. 50, el era încă stăpânit de identificarea anterioară a acestor doi termeni: „dass er dieselbe bei der Begriffsbestimmung der Adjectiva αὐθυπόστατον, ἐνυπόστατον und ἀνυπόστατον wieder sich einschleichen läst". In Τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου... **Migne** *P. G. vol. XCIV col. 1440-1441* sf. Ioan Damaschin însă se explică. Astfel termenul οὐσία înseamnă fiinţă; dar fiinţa poate fi considerată numai în ipostasă. Ea este de aceea ἐνυπόστατον. Termenul acesta nu înseamnă ipostasă, ci ceea ce se poate considera în ipostasă (Ἐνυπόστατον δὲ, οὐχ ἡ ὑπόστασις, τὸ ἐν ὑποστάσει δὲ καθορώμενον). Tot asemenea nici οὐσία nu este acelaşi lucru cu ἐνούσιον,

este alcătuită din ființă și accidente [1]. Ființa este așadar un atribuit al ipostasei fiindcă ea este desăvârșită în fiecare dintre ipostasele de aceiași specie. Ca și specia de altfel, ea este ceva comun (κοινὸν τοίνυν ἡ οὐσία, ὡς εἶδος) [2]. Tot ceea ce ține de ființa unui lucru oarecare este socotit *element ființial* [3]. Elementele ființiale produc asemănările și

---

ci ἐνούσιον este aceea ce se poate considera în ființă (Ἐνούσιον μὲν γάρ ἐστι τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ θεωρούμενον, τουτέστι τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα, ὃ δηλοῖ τὴν ὑπόστασιν ,οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν). Astfel Dumnezeirea este o ființă care există dela sine (αὐθύπαρκτον) dar care nu poate fi considerată decât în cele trei ipostase: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Deci ființa Dumnezeirii este ἐνυπόστατον. Pe de altă parte fiecare dintre cele trei ipostase ale Dumnezeirii este ἐνόυσιος, adică în ființa Dumnezeirii (ἐν τῇ οὐσίᾳ γὰρ αὗται τελοῦσι τῆς ἁγίας θεότητος). Deci nu fiecare ipostasă a Dumnezeirii își are natura sau ființa sa particulară (μερικὴ φύσις, substantia seu natura particularis) așa cum susțineau ereticii conduși de filosofia aristotelică, ci este o singură ființă a Dumnezeirii, iar cele trei ipostase sunt ἐνούσιοι acestei ființe. Tot astfel și în ceea ce privește taina iconomiei Domnului: „ἐνούσιον μέν φαμεν τὴν ὑπόστασιν, ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τελοῦσαν, ἐξ ὧν καὶ συντέθειται, ἐνυπόστατον δὲ ἑκάστην τῶν οὐσιῶν αὐτοῦ· ἔχουσι γὰρ κοινὴν τὴν μίαν αὐτοῦ ὑπόστασιν, ἡ μὲν θεότης αὐτοῦ, αἰδίως, καθὸ καὶ τὴν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Πνεύματος· ἡ δὲ ἔμψυχος καὶ λογικὴ αὐτοῦ σάρξ, ταυτὸν δὴ εἰπεῖν, ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ προσφάτως ἐν αὐτῇ ὑποστᾶσα, καὶ αὐτὴν κληρωσαμένη ὑπόστασιν" *col. 1441-1444.*

1. „Ὑπόστασις δὲ (ἐστι) τὸ μερικὸν καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστὸς, οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων" **Migne.** *P. G. vol. XCV.* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων *...4, col. 132-133* comp. și *7, col. 136.*

2. **Migne** *P. G. vol. XCIV* Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως, *III, col. 1001.* Sau „πᾶσα οὐσία κοινή ἐστι τῶν ἐπ'αὐτῆς περιεχομένων ὑποστάσεων καὶ οὐκ ἔστιν εὑρεῖν μερικὴν καὶ ἰδιάζουσαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν, ἐπεὶ ἀνάγκην τὰς αὐτὰς ὑποστάσεις καὶ ὁμοουσίους καὶ ἑτεροουσίους λέγειν", *III, col. 1008.* Această οὐσία echivalează cu πρώτη οὐσία a lui Aristotel, pe când „τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον (ἡ ὑπόστασις) Πηγὴ Γνώσεως, *col. 816* echivalează cu δευτέρα οὐσία, a lui Aristotel. Comp. și **M. Jugie,** *op. cit., col. 710.*

3. **Migne** *P. G. vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *7, col. 136.*

deosebirile dintre specii. Ele sunt în acelaşi timp *elemente naturale* (οὐσιώδη καὶ φυσικά). Ceeace nu ţine de fiinţa unui lucru, ci este adăugat ca ceva pe deasupra, este un *element adăogat* (ἐπουσιῶδες), o *proprietate ipostatică*, *caracteristică* şi cu alte cuvinte un *accident* [1].

In ceea ce priveşte *genul* şi *specia* cum şi raportul care există între ele, sf. Ioan Damaschin zice: „genul cel mai generic este genul prim, care fiind gen nu mai este specie din cauză că nu mai are deasupra lui un alt gen. Iar specia cea mai specifică este specia cea din urmă şi cea mai subordonată, care fiind specie nu mai este gen din cauză că nu mai are alte specii care să se subdividă din ea. Intre genul cel mai generic şi specia cea mai specifică sunt multe genuri şi specii: genuri ale celor ce sunt dedesub şi specii ale celor care sunt deasupra. Acestea se zice că sunt subalterne. B. o., genul cel mai generic este fiinţa, pentrucă ea nu mai are deasupra ei nici un alt gen. Din cauza aceasta ea nici nu este specie. Fiinţa se împarte în trup şi netrupesc. Trupul se împarte în însufleţit şi neînsufleţit. Insufleţitul se împarte în simţitor şi nesimţitor. Simţitorul se împarte în raţional şi neraţional. Raţionalul se împarte în muritor şi nemuritor. Netrupescul este raţional şi nemuritor.

---

1. **Migne** *P. G. vol. XVC.*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων *1*, *col. 129*. „Ἀδύνατον δὲ αὖ πάλιν, τὴν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν μὴ κεχρῆσθαι τοῖς χαρακτηριστικοῖς καὶ συστατικοῖς αὐτῆς, καὶ ἀφοριστικοῖς ἐκ τῶν λοιπῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων· τοῖς ὑποστατικοῖς, φημί, ἰδιώμασι, Συμβεβηκότα δὲ ταῦτα καὶ ἐπουσιώδη καλεῖν ἔθος τοῖς περὶ ταῦτα δεινοῖς. ὧν τὸ ἄθροισμα ἐφ' ἑτέρας ὑποστάσεως θεωρηθῆναι ἀμήχανον" Comp. şi **Migne** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως 13, *col. 576* şi **Migne** *P. G. vol. XCV*, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 4, *col. 101-104*.

Când zic netrupesc înţeleg aici fiinţa. B. o., sufletul, îngerul, demonul. Fiecare dintre acestea este specia cea mai specifică. Animalul este un trup însufleţit, simţitor. Omul este un animal raţional muritor: omul este specia cea mai specifică. Câinele este un animal neraţional care latră; el este specia cea mai specifică. Planta este un trup însufleţit nesimţitor, pământul este un trup cu totul neînsufleţit; tot astfel aerul, apa, focul, fiecare dintre acestea este specia cea mai specifică. Şi, ca să spunem mai lămurit, fiinţa care cuprinde, în chip mai presus de fiinţă, Dumnezeirea cea necreată şi în chip de cunoaştere şi de cuprindere toată creatura, este genul cel mai generic. Aceasta este sau netrupească, înţelegătoare şi nemuritoare, cum este Dumnezeu, îngerul, sufletul, demonul; sau trup neînsufleţit cum este focul, aerul, apa, pământul; sau trup vegetal cum este viţa de vie, finicul, măslinul şi altele de felul acesta, sau trup însufleţit, simţitor adică animal, cum este calul, câinele, elefantul şi altele de felul acesta; sau ceva compus din trup şi suflet netrupesc, cum este omul. Fiinţa acestora ca una care este cea dintâi şi cea mai generală, ca una care cuprinde totul, este genul cel mai generic. Netrupescul, trupul neînsufleţit, trupul vegetal, trupul însufleţit şi simţitor, adică animalul sunt specii ale genului cel mai generic. Ele se numesc genuri şi specii subalterne. Căci ele sunt specii ale fiinţei ca unele care se împart din ea. Fiecare dintre ele se împarte în alte specii şi este cuprinzătore a acestora şi mai generală ca ele. Căci fiinţa netrupească cuprinde pe Dumnezeu, pe înger, sufletul şi pe demoni; iar trupul neînsufleţit

cuprinde pământul, apa, aerul, focul. In fine trupul vegetal cuprinde viţa de vie, măslinul, finicul şi altele de felul acesta, iar cel însufleţit şi simţitor, adică animalul: calul, boul, câinele şi altele de felul acesta şi încă şi pe omul compus din sufletul netrupesc şi din trup[1]".

Referindu-se la Părinţii dinaintea sa, sf. Ioan Damaschin arată că aceştia pun deasupra speciei celei mai specifice numele fiinţei, al naturii şi al formei. Astfel „indivizii cuprinşi în specia cea mai specifică sunt de aceeaşi natură, de aceeaşi fiinţă, de acelaşi gen şi de aceeaşi formă. In ceea ce priveşte speciile cele mai specifice, Părinţii arată că acestea sunt de fiinţă deosebită, de natură deosebită, de specie deosebită, de gen deosebit şi de formă deosebită. De altfel este cu neputinţă ca o specie, în comparaţie cu o altă specie, să nu fie de o altă fiinţă, de o altă natură şi de o altă formă[2]. Din cauza aceasta sf. Ioan Damaschin urmând exemplul Sfinţilor Părinţi identifică fiinţa cu natura şi cu forma (specia)[3].

Rămâne acum să vedem care este sensul pe care îl dă sf. Ioan Damaschin termenilor *persoană* şi *ipostasă*. După cum urmând exemplul Sfinţilor Părinţi, sf. Ioan Damaschin indentifică termenii fiinţă, natură şi formă (specie), tot asemenea el indentifică şi termenii *persoană*, *ipostasă* şi *individ*.[4]. Teologia creştină, dinainte de Nestorie, sco-

1. **Migne** *P. G. vol. XCV*, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 7, *col. 105-108.* Comp. şi **Migne** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως, 20, *col. 585.*

2. **Migne** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως, 41, *col. 609.*

3. **Migne** *P.G. vol. XCV*, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 1, *col. 100.*

4. „Οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή, κατὰ τοὺς ἁγίους Πατέρας, ταυτόν ἐστι. Καὶ πάλην· ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταυτόν ἐστι". **Migne** *P. G, vol. XCV*, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 1, *col. 100.*

sese definitiv termenul persoană (πρόσωπον) din arena teatrului antic, făcându-i loc de cinste în incinta Bisericii creştine. Cum însă termenul πρόσωπον prilejueşte în secolul V noui discuţiuni, prin aceea că Nestorie dimpreună cu partizanii lui căutau să-l interpreteze nu ca *persoană reală*, cu o *personalitate distinctă*, ci ca exterior al unei persoane,[1] Biserica creştină neexcluzându-l din tezaurul său dogmatic, îl lasă totuşi pe un plan secundar şi scoate pe primul plan termenul *ipostasă*, care îşi găsise o consfinţire oficială în dogma trinitară, încă de pe vremea sf. Vasile cel Mare şi care în discuţiunile hristologice din secolul V, îşi găseşte consfinţirea oficială şi în dogma hristologică, prin hotărârile sinodului IV din Calcedon (451)[2].

La sf. Ioan Damaschin persoană este: „ceva care prin lucrări proprii şi prin proprietăţile sale ne dă o înfăţişare lămurită şi distinctă în raport cu cele ce sunt de aceeaşi natură“[3]. Ca atare persoana este ceva distinct şi de sine stătător. Dar ceva distinct şi de sine stătător este după sf. Ioan Damaschin şi ipostasa. De aci intentificarea lor. Sf. Ioan Damaschin descrie cât se poate de amănunţit conceptul de ipostasă[4]. Ideile sale urmăresc şi

---

1. Cf. **J. Tixeront**, *op. cit.*, III, p. 28. Comp. şi **Pr. Dr. Olimp N. Căciulă**, *Anatematismele sf. Chiril al Alexandriei*, Bucureşti 1937, p. 6.

2. Vezi „Synodi oecumenicae V, canones XIV de tribus capitulis“, la **H. Denziger**, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*... Wirceburgi 1865, can. 1 p. 58, can. 4 p. 60; 61, can. 5 p. 61.

3. „Πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον, καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν“. **Migne** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνωσεως, 43, *col. 613*.

4. **Migne**, *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως, 42 *col. 612*, comp. şi 29, *col. 589*.

aci pas cu pas pe Leonţiu din Bizanţ. Astfel dacă natura este aceea ce este comun şi nehotărît, ipostasa este „aceia ce este luat în parte şi care îşi are o existenţă de sine stătătoare, o fiinţă cu accidente, care îşi are dela soartă existenţa de sine stătătoare, atât în acţiune cât şi în fapt, deosebit şi separat de toate celelalte ipostase ; ceeace arată comuniune cu indivizii de aceeaşi specie din cauza naturii şi care se deosebeşte de aceea ce este de aceeaşi natură, ca şi de individul de aceiaşi specie numai prin anumite accidente şi proprietăţi caracteristice“ [1]. Ce sunt aceste accidente şi proprietăţi ipostatice ne spune lămurit Sf. Ioan Damaschin: „orice lucru datorită căruia o ipostasă se deosebeşte de o altă ipostasă de aceiaşi specie şi de aceiaşi fiinţă, se zice deosebire accesorie, calitate, proprietate ipostatică, proprietate caracteristică, adică accident. B. o., un om se deosebeşte de un alt om, prin aceea că unul este înalt altul este scund, unul este alb altul este negru, unul este sănătos altul este bolnav, unul este tată, altul este fiu. Acestea şi altele de felul acesta sunt deosebiri accesorii, calităţi, proprietăţi ipostatice şi caracteristice, sau accidente. Astfel, ca să spunem pe scurt, tot ceea ce se observă deopotrivă în toate ipostasele de aceiaşi specie şi fără de care este cu neputinţă să existe fiinţa şi specia se zice că sunt deosebiri fiinţiale,

1. **Migne**, *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 4, *col. 132-133*. Comp. şi **Migne**, *P. G. vol. XCIV*, Τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου... *col. 1439* şi *Leonţiu din Bizanţ*, **Migne**, *P*, *G. vol. LXXXIV*, „[Ἡ ὑπόστασις] τὸ ἴδιον χωρίζει ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τοῖς ἀφοριστικοῖς σημείοις“, *col. 1928*, vezi şi *col. 1277* şi *1280*. Cf. **J. Junglas**, *op. cit.*, p. 87.

iar cele ce sunt numai într'unele din ipostasele de aceiaşi specie, iar în altele nu, sunt accidente şi accesorii“ [1]. Proprietăţile ipostatice deosebesc astfel o ipostasă de altă ipostasă, deaceea şi deosebirea aceasta este o deosebire ipostatică. Astfel „vederea şi a vedea sunt ceva natural; vederea deosebită însă, adică vederea cea bună sau vederea cea rea sunt ipostatice. Dorinţa mâncării şi mâncarea sunt ceva natural; dorinţa deosebitelor mâncări însă, ca şi dorinţa deosebită, cu alte cuvinte dorinţa mai mare sau mai mică, sunt ceva ipostatic. Voinţa şi a voi este ceva natural; voinţa deosebită însă, ca şi a voi în chip deosebit, este ceva ipostatic. Toate câte le au numai unele dintre ipostasele de aceeaşi specie, iar altele nu le au sunt proprietăţi ipostatice“ [2].

Ipostasa poate să fie simplă sau compusă din mai multe naturi [3]. In ipostasele compuse se găsesc atât caracteristicile unei naturi cât şi ale celorlalte.

Când vorbeşte de ipostasă, sf. Ioan Damaschin se referă aproape exclusiv la sensul arătat mai sus: *ceva care este luat în parte şi care are o existenţă de sine stătătoare.* Totuşi el cunoaşte şi un alt sens al cuvântului ipostasă şi anume sensul de existenţă, independent de proprietăţile ei caracteristice. Numai în sensul acesta, zice el, fiinţa şi ipostasa sunt identice. Din cauza aceasta şi unii

---

1. **Migne,** *P. G. vol. XCV,* Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 5, *col. 104.* Comp. şi **Migne,** *P. G. vol. XCIV,* Πηγὴ Γνώσεως, 22, *col. 585; 25, col. 588; 27, col. 588; 28, col. 589.*

2. **Migne,** *P. G. vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... *6, col. 136.*

3. Ibidem *1, col. 129.*

dintre Sfinţii Părinţi au zis: „naturile sau ipostasele“[1]. In cazul tratatului de faţă el nu întrebuinţează însă termenul ipostasă în sensul acesta, iar ca dovadă sunt lămuririle pe care le dă el însuşi termenului amintit.

Cu cele zise până acum am lămurit pe cât a fost necesar termenii metafizici ai *Tratatului* sf. Ioan Damaschin *despre cele două voinţe în Hristos*. Trecem acum la lămurirea termenilor psihologici.

2. Terminologia şi teoria psihologică.

Ceea ce am spus cu privire la raportul dintre metafizica lui Aristotel şi cea a sf. Ioan Damaschin se potriveşte şi în ceea ce priveşte psihologia, cu singura deosebire că în formularea termenilor metafizici, sf. Ioan Damaschin urmează îndeaproape pe Leonţiu din Bizanţ, pe când în formularea termenilor psihologici, el urmează pas cu pas pe sf. Maxim Mărturisitorul. Pentruca să putem vedea însă deosebirea dintre psihologia aristotelică şi cea a sf. Ioan Damaschin este nevoie să le cercetăm tot faţă în faţă.

După Aristotel *sufletul este entelehia cea dintâi a unui trup organic care are viaţa în potenţă*[2].

---

1. **Migne,** *P. G. vol. XCIV*, Πηγὴ Γνώσεως *42, col. 612.*

2. **Aristotelis,** *De anima libri III, recens. Adolfus Torstrik,* Berolini, 1862, B, 1, 412-a, 27: „διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος“. Vezi şi alte definiţiuni ale sufletului, ibid. 412-b, 10 sq. Pentru a înţelege şi mai bine definiţia pe care o dă Aristotel sufletului, este bine să ţinem seamă că *entelehia*, după Aristotel este tocmai *„aptitudinea trupului de a funcţiona“*. Comp. şi **O. Hamelin,** *op. cit.*, p. 374. De aici rezultă că ceva este numai ἐντελεχείᾳ în realitate, aceea ce este δυνάμει. Deosebirea dintre

El este pentru trup aceea ce este specia pentru materia amorfă. Intr'adevăr, materia amorfă în sine nu este nimic; potențial însă poate fi orice. Ceea ce îi dă sens și o definește este specia, din care cauză se și zice că specia este entelehia materiei amorfe. Și tot astfel se întâmplă și cu sufletul: fără de suflet trupul devine o materie amorfă. Dar sufletul este ceva cu totul deosebit de trup. Totuși este cu neputință ca să trăiască unul fără de celălalt. Unirea lor laolaltă nu trebuie să se înțeleagă ca o unire laolaltă a două lucruri independente, căci trupul este organul, iar sufletul principiul vital al organului; trupul este materia, iar sufletul specia și între amândouă există aceeași legătură care există între materie și specie. Să nu ne închipuim însă că Aristotel ajunge la o definiție generală a sufletului. Dimpotrivă el combate cu tărie teoria lui Platon și a pitagoreilor despre idei, arătând că nu există o singură natură a tuturor sufletelor.

Ceea ce deobește, după Aristotel, lumea organică (τὸ ἔμψυχον) de cea neorganică (τὸ ἄψυχον) este faptul că ceea ce este organic trăește (τὸ ζῆν) [1]. Dar ceva trăește în mai multe feluri. Dacă la un lucru oarecare se observă chiar și numai unul dintre felurile acestea pe trăire, se zice că acel ceva trăește. Felurile acestea de trăire sunt considerate de Aristotel când puteri (δυνάμεις) ale sufletului, când suflete (ψυχαί). Intre cele ce sunt însuflețite există

---

potență și entelehie o arată de altfel foarte bine Aristotel în *op. cit.*, B. 5, 417-a 21 sq.

1. Ibid. B, 2, 413-a, 20 sq.: „Λέγομεν οὖν ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν, πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν".

o gradaţie care rezultă din însăşi puterile lor sufleteşti. Astfel, puterea de hrănire (θρεπτικὴ δύναμις), sau sufletul vegetativ (θρεπτικὴ ψυχή), fiind cea mai inferioară dintre toate puterile sufleteşti este comună tuturor celor însufleţite şi este unică numai plantelor[1]. Superioară acesteia este puterea de simţire (αἰσθητικὴ δύναμις), sau sufletul sensitiv (αἰσθητικὴ ψυχή) care este caracteristică animalor în genere[2]. Mai presus şi de aceasta este puterea de mişcare dintr'un loc într'altul" (κινητικὴ δύναμις)[3], care este caracteristică animalelor superioare şi în fine cea mai înaltă este puterea de gândire (διανοητικὴ δύναμις)[4], sau sufletul raţional, sau intelectiv (διανοητικὴ ψυχή), care este treapta cea mai de sus a desvoltării sufleteşti şi un apanagiu exclusiv al omului[5].

Sufletul vegetativ este cuprins în sufletul sensitiv, iar la rândul lor amândouă sunt cuprinse în sufletul raţional sau intelectiv. Ca atare sufletul vegetativ este ideea generică, sau specia sufletului, entelehia cea dintâi, cu alte cuvinte sufletul elementar. El este cauza şi principiul trupului care trăeşte: cauza mişcătoare, cauza finală şi cauza ca fiinţă a trupului însufleţit.

---

1. **Aristotelis** *De anima*, B, 2, 413-a, 31 : „χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δ'ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς". Comp. şi B, 3, 414-a 32: „ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον...".

2. Ibid. B, 3, 413-a 33 : „ὑπάρχει δὲ τοῖς φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτο δὲ καὶ τὸ αἰσθητικόν". Comp. şi Γ, 9, 432-a, 15 sq.

3. Ibid. B, 3, 414-b, 16 : „ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν...".

4. Ibid. „...ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν, τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστι ἢ καὶ τιμιώτερον". Comp. şi Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, Ἀριστοτέλους, Περὴ Ψυχῆς trad. in greaca modernă; însemnarea dela pag. 47-48.

5. **Cf. O. Hamelin**, *op. cit.*, p. 375-376.

Cu toate că în chip natural puterile sufleteşti sunt premergătoare sufletului, totuşi, noi nu cunoaştem aceste puteri decât după lucrările lor. Lucrările sufletului vegetativ sunt trei: a) hrănirea. b) creşterea şi c) naşterea. Sufletul vegetativ hrăneşte trupul prin puterea hrănitoare şi de digerare care-i este înăscută (συμφυής) şi prin căldură, întocmai cum cârmaciul conduce corabia cu ajutorul mâinii şi cu ajutorul cârmii. Căldură îndeplineşte rolul mâinii, iar hrana pe cel al cârmii [1].

Dacă trecem la sufletul sensitiv putem observa că Aristotel indică *mişcarea* şi *pătimirea* ca părţi constante ale acestui suflet. Intr'adevăr simţirea constă din mişcare şi pătimire. Ea nu este întotdeauna ceva în fapt, ci numai în potenţă, iar fiind în potenţă devine în fapt atunci când este aţâţată de ceva din afară. Prin urmare simţirea poate fi luată într'o dublă accepţiune: 1) simţire în potenţă şi 2) simţire în fapt [2]. Materia şi potenţa au nevoe de o fiinţă reală şi în potenţă întocmai ca de o cauză eficientă, pentru ca să se poată mişca şi deveni ceva [3]. Termenii *pătimire*, *mişcare* şi *lucrare* înseamnă după Aristotel acelaşi lucru. Mişcarea este o lucrare, dar nedesăvârşită, căci orice lucrare se face în vederea unui scop, iar scopul se realizează numai atunci când lucrarea se desăvârşeşte. Pătimirea şi mişcarea se face aşa dar de către o altă fiinţă care poate să facă acestea şi să fie o fiinţă

---

1. **Aristotelis,** *De anima*, B, 4, 416-b 25: „ἔστι δὲ ᾧ τρέφεται διττόν, ὥσπερ καὶ ᾧ κυβερνᾷ, ἡ χεὶρ καὶ τὸ πηδάλιον, τὸ μὲν κινοῦν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ κινοῦν μόνον".

2. Ibid. B, 5, 417-a 7: δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον".

3. Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, nota 1, pag. 69.

în potenţă. Mai înainte de a percepe un lucru sensibil simţirea este acel lucru în potenţă, iar nu în fapt: ele nu sunt două lucruri asemănătoare. După ce percepe însă un lucru, simţirea se aseamănă cu el şi devine asemănătoare lui. O deosebire există şi între *potenţă* şi *entelehie*. Astfel, omul este cunoscător fiindcă face parte dintre fiinţele acelea care pot dobândi şi păstra cunoştinţa. Dar noi numim cunoscător şi pe cel care posedă cunoştinţa. Intre amândoi, însă, este o mare deosebire căci unul poate să cunoască, pentrucă astfel este genul şi natura lui, iar celălalt, pentrucă atunci când voeşte poate să pună în lucrare cunoştinţa sa, dacă nu este împiedicat de ceva din afară. Deci există şi un al treilea fel de om cunoscător, iar acesta este cel care la un moment dat pune în lucrare cunoştinţa lui şi acesta este cel care cunoaşte în chip deosebit şi κατ'ἐντελέχια cutare lucru hotărît [1].

In ceea ce priveşte *pătimirea* ea este, după Aristotel, când distrugere provenită dela ceva contrariu, când conservare a ceea ce este în potenţă, provenită dela ceva asemănător în ceea ce priveşte entelehia şi în acelaş raport în care se găseşte potenţa faţă de entehelie. Deaceea cel ce posedă cunoştinţa (ca potenţă) devine cunoscător în lucrare (când se foloseşte de ea) nu datorită schimbării, căci aici nu avem altceva decât un progres a ceea ce există către însăşi natura şi desăvârşirea lui. Cel ce are gândire aşa dar, atunci când gândeşte nu se schimbă, căci nici zidarul b. o., atunci când zideşte, nu se schimbă. Ceea ce se întâmplă aici trebue să se denumească cu un

1. **Aristotelis**, *De anima*, B, 5, 417-a 22 sq.

alt nume. Şi tot astfel ceea ce trece dela potenţă, la lucrare, nu trebue să se zică că pătimeşte, ci că primeşte numai o modificare, cu alte cuvinte o schimbare care duce dela *dispoziţie* la *obicinuinţă* [1]. Dispoziţiunea se transmite sensitivului de către cel ce naşte pe cel cu simţire (părinte), iar obicinuinţa de experienţă. Deosebirea care există între acestea este următoarea: obiectele eficiente ale existenţii în lucrare a sensitivului sunt lucruri externe, pe când cunoştinţa are ca obiect ideile generale. Intr'adevăr ideile curate se găsesc numai în suflet; ele nu sunt ca lucrurile sensibile, lucrări ale naturii [2]. Astfel puterea simţitoare a sufletului reacţionează faţă de lucrul sensibil, îl asimilează, îndepărtează pasivitatea lui şi astfel începe lucrarea proprie a ceea ce este general şi conştiinţa aceea, a cărei ultimă desvoltare este gândirea ştiinţifică şi filosofică, cea mai înaltă speţă de libertate [3].

Sufletul sensitiv se foloseşte de cele cinci simţuri [4]. Totuşi, independent de acestea şi mai presus de ele există un simţ comun [5], care are următoarele funcţiuni: 1) de a simţi lucrurile sensibile comune; 2) de a constitui o unitate a sensitivului

---

1. **Aristotelis**, *De anima*, B, 5, 417-b 10 sq. Comp. şi Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, nota 1, pag. 71.

2. Ibid. B. 5, 417-b 23: ταῦτα δ'ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ".

3. Cf. Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op cit.*, nota 2, pag. 72-73.

4. Aristotel tratează în *De anima* B, 7, 418-a 26—419-b 3 despre vedere; B, 8 419-b 4—421-a 6 despre auz; B, 9, 421-a 7—422-a 7 despre miros; B, 10, 422-a 8—422-b 16 despre gust şi în fine B, 11, 422-b 17—424-a 16 despre pipăit.

5. Ibid. Γ, 1, 425-a, 27: „τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός".

şi 3) de a procura celui ce simte conştiinţa sensaţiunii sale [1].

Simţirea însă nu este acelaşi lucru cu gândirea, căci pe când simţirea este ceva comun tuturor animalelor, gândirea nu este ceva comun decât oamenilor şi nici chiar tuturor dintre aceştia [2]. Deosebită şi de simţire şi de gândire este însă *închipuirea.* Ea se deosebeşte şi de concept, căci putem să ne închipuim tot ceea ce voim; nu putem însă ca să avem o judecată asupra percepţiei, după voinţa noastră, căci aceasta este în chip necesar sau adevărată, sau falşă şi totuşi ea nu trebue să să fie decât adevărată. Inchipuirea nu este nici simţire, nici cunoştinţă şi nici gândire [3]. Ea este numai o *putere de reprezentare* a unor imagini care nu sunt de faţă. Inchipuirea presupune simţirea după cum şi mintea presupune închipuirea căci, după Aristotel, cunoştinţa urmează aceste trei trepte: *a)* simţirea; *b)* închipuirea şi *c)* gândirea. Inchipuirea este isvorul memoriei şi al aducerii aminte.

Sufletul cunoaşte şi gândeşte prin gândire. Gândirea este „ceva dumnezeesc şi fără de pătimire" [4]. Cu toate acestea ea este capabilă să primească specia obiectelor ei şi să fie asemănătoare cu lucrul în acelaşi fel în care şi simţirea este asemănătoare cu lucrurile sensibile. Ea este neamestecată, adică deosebită de toate şi nu are

---

1. Cf. **O. Hamelin**, *op. cit.*, p. 381.

2. **Aristotelis**, *De anima*, Γ, 3, 427-b, 6: „ὅτι μὲν οὖν οὐ ταυτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζῴων". Comp. şi Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, p.113, nota 2.

3. Ibid. Γ, 3, 428-a 5 sq.

4. Ibid. A, 4, 408-b, 29: „ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστι".

organe speciale ca simțirea, ci funcționează independent de trup. Intr'o măsură oarecare mintea este în potență cele gândite, dar mai înainte de a gândi, ea nu este nimic în chip de entelehie [1]. Ideile sunt și ele obiectul gândirii, ca și toate celelalte lucruri gândite, căci atunci când este vorba de ființele acestea imateriale ființa, care gândește și ceea ce este gândit sunt unul și același lucru [2]. Mintea este: *a) pasivă* și *b) eficientă* [3]. Ca pasivă, mintea primește orice realitate, isbutind cu aceasta să aibă cunoștința imediată, empirică și nedesăvârșită, care pentru a fi transformată în cunoștință științifică are nevoe de lucrarea minții eficiente sau a rațiunii, întrucât numai aceasta transformă reprezentările minții pasive în idei curate. Raportul dintre mintea pasivă și cea eficientă este acelaşi care există între materie și specie. Aristotel privește cunoștința când ca ceva à posteriori, când ca ceva à priori; cu alte cuvinte el se referă când la cunoștința mediată și producătoare, când la principiile înalte ale cunoașterii pe care le consideră imediate și premise ale cunoștinții [4]. Deoarece aceea ce lucrează ceva este superior față de aceea ce sufere, deaceea și principiul (cauza) este superior materiei. In lucrare, cunoștința este același lucru cu obiectul

---

1. **Aristotelis**, *De anima*, Γ, 4, 428-a 27: „καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη". Comp. și **O. Hamelin**, *op. cit.*, p. 383—386.

2. Ibid., Γ, 4, 429-b, 4 sq., Comp. și Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, p. 121, nota 5.

3. Ibid. Γ, 5, 430-a, 14: „καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν... Comp. și **O. Hamelin**, *op. cit.*, p. 385.

4. Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, p. 126, nota 5.

ei (cunoscutul). In potenţa însă, cu alte cuvinte temporar, ea este anterioară obiectului ei în individ. Considerată totuşi absolut, ea nu este anterioară temporar. Mintea pasivă fără de care nu poate să aibă loc nici o cunoştinţă este stricăcioasă; mintea eficientă, însă, este nemuritoare şi vecinică [1]. De ea nu ne putem aminti fiindcă este fără de pătimire [2].

Pentruca să epuizăm întreaga teorie psihologică a lui Aristotel, mai rămâne să vorbim despre *forţa motrică* a sufletului. Aceasta intră direct în definiţia pe care o dă Aristotel sufletului animal [3]. Când vorbim de forţa motrică, sau puterea de mişcare (κινητική δύναμις) a sufletului, nu trebue să înţelegem mişcarea aceea care constă în creştere şi scădere [4], ci mişcarea dintr'un loc într'altul (κίνησις κατὰ τοπον) [5]. Care este deci cauza care dă animalului mişcarea, făcându-l să pornească dintr'un loc într'altul? După Aristotel cauza aceasta constă: pentru animalele superioare (oameni) în *raţiunea unită cu pofta*, iar pentru animalele inferioare în *închipuirea unită cu pofta*. „A simţi lucrurile, zice Aristotel, este asemănător cu a le numi şi a le înţelege în chip simplu. Când simţământul este plăcut, sau dureros, sufletul dispunându-se într'un fel sau altul, pentru sau contra, urmăreşte, sau evită un lucru. A simţi plăcere

1. **Aristotelis,** *De anima*, Γ, 5, 430-a 17: „καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια".

2. Ibid. Γ, 5, 430-a, 22: „χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ'ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ".

3. Ibid. Γ, 9, 432 a, 15 sq.

4. Cf. Γ, 9, 432-b 9.

5. Ibid. Γ, 9, 432-a, 17; Comp. şi B, 2, 22.

sau durere, arată lucrarea centrului sensitiv cu privire la bine sau rău, întrucât obiectul simţirii este astfel. Fuga (de rău) şi dorinţa (de bine) care este în lucrare, este acelaşi lucru cu durerea, sau plăcerea. Pofta şi evitarea nu sunt deosebite nici între ele şi nici de sensitiv, ci sunt deosebite numai după felul de a fi“ [1]. Sufletul intelectiv însă lucrează după alte norme: ceea ce sunt pentru sufletul sensitiv simţirile, sunt pentru sufletul intelectiv, imaginile. Deci, când acesta din urmă se va hotărî fie afirmativ, fie negativ, că un lucru cu alte cuvinte este bun sau rău, pe unul îl urmează, iar de celălalt fuge. Ceea ce este sensul comun pentru simţuri, este mintea pentru imagini şi reprezentări [2]. Mintea gândeşte întotdeauna în vederea unui scop oarecare: este vorba de mintea practică (διάνοια πρακτική sau πρακτικὸς νοῦς), care prin funcţiunea ei se deosebeşte cu totul de mintea teoretică (θεωρητικὸς νοῦς). Deci pofta (ὄρεξις) şi mintea practică (πρακτικὸς νοῦς) sunt adevăratele cauze ale mişcării. Pentruca pofta şi mintea practică să poată produce mişcarea este nevoe ca să existe un lucru oarecare către care omul să fie pus în situaţia să ia o atitudine. In cazul acesta lucrul care provoacă pofta şi lucrarea minţii practice este şi el tot un fel de cauză a mişcării [3].

---

1. **Aristotelis**, *De anima*, Γ, 7, 431-a, 8 sq.

2. Cf. **O. Hamelin**, *op. cit.*, p. 382.

3. **Aristotelis**, *De anima*, Γ, 10, 433-a, 13: „ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκα τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ᾽ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως· ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική“.

La animalele inferioare locul minţii practice îl ocupă închipuirea. Din cauza aceasta mişcarea este la ele ceva automat. Cu totul altfel se întâmplă însă la om. Omul fiind o fiinţă raţională, în chip normal porneşte la mişcare după o judecată. Când intervine judecata, pofta simplă (ὄρεξις) devine poftă raţională (βούλησις). Deaceea „atunci când fiinţa însufleţită se mişcă în urma unui raţionament, ea se mişcă în urma unei pofte raţionale“ [1]. Dar pofta mişcă şi la fapte care sunt împotriva raţiunii. In cazul acesta ea este identică cu dorinţa (ἐπιθυμία).

Aristotel deosebeşte βούλησις, pofta raţională, de προαίρεσις, care ar fi voinţa propriu zisă, cu toate că între amândouă există o strânsă legătură de înrudire. Dealtfel προαίρεσις nu este acelaşi lucru nici cu liberul arbitru (τὸ ἑκούσιον), nici cu dorinţa (ἐπιθυμία) şi nici cu judecata (κρίσις). „Ea este ceva liber, însă liberul arbitru nu este întotdeauna προαίρεσις“. In cazul acesta însă, Aristotel se întreabă: „Dar atunci nu cumva este oare aceea ce este proectat de mai înainte? Căci προαίρεσις este însoţită şi de raţiune şi de gândire“. La care răspunde: „Se pare că tocmai acest lucru îl arată şi numele care înseamnă ceva care trebue să fie preferat înaintea altora“ [2]. Cu alte cuvinte προαίρεσις este *o alegere*, *o preferinţă* între poftele raţionale, în referire la actele morale care sunt în puterea noastră.

Psihologia aristotelică în punctul acesta este cât

1. **Aristotelis,** *De anima,* Γ, 10, 433-a, 23: „ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται“.

2. **Aristotelis,** *Ethica Nicomachea* ab *Immanuele Bekkero* tertium edita, Berolini 1861, lib. III, cap. 4, p. 41; 19-25: „τί οὖν ἢ

se poate de neclară. Aristotel deosebeşte προαίρεσις de ἑκούσιον şi totuşi în definiţia pe care o dă cuvântului προαίρεσις (alegere, preferinţă), ne face să înţelegem că προαίρεσις este tocmai liberul arbitru, adică puterea aceea liberă pe care o are omul de a prefera şi de a alege. Cu toate acestea liberul arbitru, în sensul pe care îl dăm noi acestei idei, este necunoscut în psihologia aristotelică. Procesul de mişcare se săvârşeşte aici pe bază de silogism, iar liberul arbitru după Aristotel nu se deosebeşte nici de întâmplare şi nici de acţiunea determinată de raţiune. Am putea chiar spune că întregul proces volitiv este îngrădit de el în limitele celui mai strict determinism.

Cu totul altfel stau lucrurile la sf. Ioan Damaschin. Este lămurit că în linii mari psihologia sf. Ioan Damaschin urmează tot psihologia aristotelică: Astfel, omul „este părtaş corpurilor neînsufleţite (τοῖς ἀψύχοις) prin amestecul şi compunerea lui din patru elemente; este părtaş plantelor (τοῖς φυτοῖς) prin cele de mai sus şi prin puterea de hrănire (θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν δύναμιν), cum şi prin puterea de sământă; în fine este părtaş animalelor neraţionale (τοῖς ἀλόγοις ζῴοις) şi prin cele de mai sus, dar şi prin viaţă şi pofta neraţională (ἄλογον ὄρεξιν), adică prin mânie (θυμὸν) şi dorinţă (ἐπιθυμίαν); apoi prin închipuire (τὸ φανταστικὸν) şi prin aducere aminte (τὸ μνημονευτικόν), prin simţire (αἴσθησιν) şi prin mişcare instinctivă (τὴν καθ'ὁρμὴν κίνησιν)“ ...„şi

---

ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν; ἑκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ'ἑκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας· ὑποσημαίνειν δ'ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν. Comp. şi **O. Hamelin**, *op. cit.*, pag. 390, nota 3.

este legat şi de puterile cele netrupeşti şi înţelegătoare prin raţiune (διὰ τοῦ λογικοῦ) şi prin pofta raţională a minţii (τῆς λογικῆς τοῦ νοῦ ὀρέξεως), care este voinţa (θέλησις), cea dintâi mişcare a minţii“ [1]. Cu toate acestea legătura de lumea cea netrupească şi înţelegătoare, care nu este o lume închipuită şi nici o lume a ideilor lui Platon, nu o formează sufletul intelectiv (διανοητικὴ ψυχή), care am văzut că la Aristotel este treapta cea mai de sus a desvoltării sufleteşti a omului şi care în sine nu este nimic, ci un suflet care este „o fiinţă vie, simplă, netrupească, nevăzută ochilor trupului, cu natura ei, nemuritoare, raţională şi gânditoare, fără de formă, care se serveşte de un trup organic căruia îi dă viaţă, creştere, simţire şi putere de naştere. Acesta nu are un νοῦς deosebit de el ci νοῦς este partea lui cea mai curată [2]: ceea ce este ochiul pentru trup este νοῦς pentru suflet. El este dăruit cu libertate (αὐτεξούσιος), cu voinţă (θελητικὴ şi cu putere activă (ἐνεργητική), se schimbă însă în voinţa lui, pentrucă este creat“ [3].

Proprietăţile cele mai caracteristice ale sufletului omenesc sunt două: 1) „că trăeşte în trup şi

---

1. **Migne**, *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 15, *col. 144*.

2. Sf. Ioan Damaschin se ridică aici împotriva celor cari în conformitate cu filosofia aristotelică admiteau o deosebire între ψυχή şi νοῦς. După el „ὀφθαλμὸς γὰρ καὶ τὸ καθαρώτατον τῆς ψυχῆς ὁ νοῦς“ **Migne**, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.., 15, *col. 144*, sau „μέρος αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) τὸ καθαρώτατον“, **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, II, 12, 924. Din acest punct de vedere el se deosebeşte cu totul de Aristotel. Comp. şi **V. Ermoni**, *op. cit.*, p. 58, nota 1.

3. **Migne**, *P. G. vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, II, 12, *col. 924-925*, comp. şi **Migne**, *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 28, *col. 161*.

că îi dă acestuia viață și mișcare" și 2) „că conduce trupul și pofta nerațională, dorința, mânia și mișcarea instinctivă în chip liber și după propria lui poftă, adică voință, stăpânind în chip natural propriul său trup, întocmai ca pe un sclav propriu și natural" [1]. Din aceste două puncte de vedere sufletul omenesc se deosebește de ființa îngerilor ba, ceva mai mult, sf. Ioan Damaschin găsește chiar că omul este mai mult de cât îngerii „după chipul lui Dumnezeu" întrucât îngerul nu are un sclav natural și nici nu este în chip natural stăpân [2].

Sufletul împărtășește trupului viața, închipuirea, adică puterea naturală a simțurilor de a percepe și de a cunoaște; simțirea însăși, adică cele cinci simțuri: vederea, auzul, mirosul, gustul și pipăitul; apoi, aducerea aminte, mișcarea instinctivă, puterea de hrănire și de creștere și pofta nerațională: mânia și dorința, foamea și setea, oboseala și saliva, plăcerea și desgustul (teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, neliniștea) sbuciumul, sudoarea și moartea [3]. Dintre acestea mânia și dorința, foamea și setea, oboseala, teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, plăcerea, întristarea, saliva și sudoarea, cum și hrănirea și creșterea și mai presus de toate moartea sunt numite de sf. Ioan Damaschin *pătimiri* (πάθη); închipuirea, simțirea, aducerea aminte și mișcarea instinctivă sunt numite *lucrări pătimitoare* sau *pătimiri lucrătoare* (παθητικαὶ ἐνέργειαι ἢ πάθη ἐνεργητικά); viața, înțelegerea, reflecțiunea,

1. **Migne**, *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.., 10, *col. 145.*

2. Ibidem.

3. Ibidem. 17, *col. 145.*

cercetarea, gândirea, intenţiunea, judecata, dispoziţia, preferinţa, părerea şi mişcarea la fapte sunt numite *lucrări* (ἐνέργειαι); în fine *pofta* (ὄρεξις) atunci când este neraţională este *pătimire*, pe când atunci când este raţională este *lucrare* [1]. Pentru o mai bună înţelegere a acestor termeni este bine să stăruim puţin asupra lor.

In ceea ce priveşte *pătimirea* (τὸ πάθος) observăm că sf. Ioan Damaschin dă mai multe definiţii [2]. In toate definiţiile, însă, trece pe primul plan ideea de mişcare, aşa că atunci când el defineşte pătimirea: „κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου“, pare că ne dă definiţia cea mai exactă. Dealtfel mişcarea de aici nu este altceva decât acea κίνησις κατὰ τόπον dela Aristotel. Ea se săvârşeşte δι' ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ, sau ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ [3] şi ţine de sufletul neraţional. Tot o mişcare este însă şi *lucrarea* (ἡ ἐνέργεια). Ea este însă o mişcare energică, activă (κίνησις δραστική), [4] a celui ce săvârşeşte ceva. Lucrarea, după sf. Ioan Damaschin, este de cinci feluri: 1) *înţelegătoare* (νοερὰ) ca la îngeri şi toate fiinţele

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, 18, *col. 148*: „Δοκεῖ δὲ μᾶλλον ἡ νόησις εἶναι ἐνέργεια, ἡ δὲ ὄρεξις, πάθος· πᾶν γὰρ ὀρεγόμενον, πάσχει, λέγομεν δὲ αὐτὴν λογικὴν ὄρεξιν, τὴν ἐνέργειαν, διότι αὐτεξούσιος ἐστιν. ἐξουσιάζουσα τῶν ἀλόγων παθῶν, καὶ κρίνουσα, καὶ κυβερνῶσα, καὶ χαλιναγωγοῦσα ταῦτα“.

2. **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, II, 32, *col. 940-941*. Comp. şi **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης 9, *col. 109*.

3. **Migne**, *P. G. vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, II, 32, *col. 941*.

4. Ibid., *col. 940*. In ceea ce priveşte definiţiile pe care le dă sf. Ioan Damaschin lucrării, vezi **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, II, 32, *col. 940-941; 949-952*, **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 24, (25) *col. 172* şi **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 9, *col. 109*.

netrupeşti care înţeleg numai prin simplul fapt că se îndreaptă către ceva; 2) *raţională* (λογική) ca la oamenii cari sunt alcătuiţi din suflet netrupesc şi trup şi cari înţeleg nu prin simplul fapt că se îndreaptă către ceva, ci printr'o acţiune diferită şi raţională; 3) animală (ζωτική) ca la animalele care au simţire dar care nu judecă şi nici nu înţeleg; 4) *vegetală* (φυτική) ca la cele ce sunt nesimţitoare dar care au puterea de hrănire, de creştere şi de sământă şi 5) *neînsufleţită* (ἄζωος) ca la pietre şi pământ, care cu toate că nu au nici puterea de hrănire şi nici pe cea de creştere totuşi nu sunt lipsite de anumite lucrări naturale [1]. Intre pătimire şi lucrare există acelaşi raport care există între cauză şi efect. Deaceea, dacă sf. Ioan Damaschin ne vorbeşte despre *lucrări pătimitoare* sau *pătimiri lucrătoare* noi trebue să avem în vedere că cele ce sunt arătate de el cu aceste nume sunt privite din puncte de vedere deosebite şi cauze şi efecte. In cazul acesta ce se poate spune despre poftă (ὄρεξις) care atunci când este neraţională este pătimire, iar când este raţională devine lucrare? Trebue să înţelegem bine lucrurile. Dacă sf. Ioan Damaschin numeşte pofta neraţională, pătimire, nu trebue să ne închipuim că ea nu ar avea ca urmare şi o lucrare din partea subiectului poftei. Dimpotrivă. O numeşte însă pătimire, pentruca să arate că mişcarea, cu alte cuvinte lucrarea, care urmează unei pofte neraţionale este şi ea tot neraţională ca una care ţine de sufletul animal. Şi tot astfel atunci când el numeşte pofta raţională lucrare, să nu ne închipuim că pofta ra-

---

1. **Migne,** *P.G. vol. XCV,* Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, *col.* [illegible].

țională nu ar trece și ea la om prin stadiul de poftă nerațională, adică de pătimire și că dimpotrivă ea ar fi dela început poftă rațională. Nu. Ci rațiunea intervine la vreme asupra poftei neraționale, sau pătimirii, determinând lucrarea care este un efect al liberului arbitru. Căci „în om, pofta și înțelegerea au fost împreunate pentru ca să nu pătimim fără să vrem cele ale animalelor neraționale, noi fiind raționali“ [1].

Pofta rațională este liberă (αὐτεξούσιος) [2]. Intr'adevăr mintea poftind ceva în chip liber și terminând ceva de poftit în chip rațional și înțelegător, înțelege și cercetează, gândește și deliberează, distinge și se dispune față de ceea ce a judecat, preferă și pornește la faptă [3]. In procesul volitiv, așa cum îl schițează sf. Ioan Damaschin, nu este nici măcar urmă de determinism întrucât omul nu pornește la faptă printr'o constrângere silogistică, ci în chip liber, căci liberul arbitru este „cel dintâi

---

1. **Migne**, *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 18(19), *col. 148*.

2. Sf. Ioan Damaschin susține cu tărie teoria libertății sufletului omenesc. Pentru argumente vezi **Migne**, *P. G., vol, XCIV*, **Ἔκθεσις** ἀκριβής, II, 25, *col. 957;* apoi II, 27, *col. 960-961;* comp. și III, **14**, *col. 1037, 1041;* **18**, *col. 1076 și* **Migne**, *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν **Χριστῷ** δύο θελημάτων... passim.

3. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.... 18(19) *col. 148:* „καὶ γὰρ ὁ νοῦς αὐτεξουσίως ὀρεγόμενος, καὶ λογικῶς καὶ νοητικῶς ὀρεκτικῶς, νοεῖ καὶ ζητεῖ, καὶ σκέπτεται, καὶ βούλεται, καὶ διακρίνει, καὶ διατίθεται πρὸς τὸ κριθὲν, καὶ προαιρεῖται, καὶ ὁρμᾷ πρὸς τὴν πρᾶξιν“. Procesul acesta îl arată și mai frumos Fotie în Τὰ ἀμφιλόχια, **Migne**, *P. G., vol. CI, col. 763-764.* Περὶ τῶν γνωμικῶν θελημάτων ἐπὶ Χριστοῦ; iar sf. Maxim Mărturisitorul arată procesul acesta altfel: „Ὀρεγόμενοι γὰρ πρότερον βουλευόμεθα· καὶ βουλευσάμενοι, κρίνομεν· καὶ κρίναντες, προαιρούμεθα τοῦ χείρονος τὸ δειχθὲν ἐκ τῆς κρίσεως κρεῖττον“ **Migne**, *P. G., vol. XCI, col. 13.*

bun vrednic de natura raţională“ [1]. Dacă omul este o fiinţă raţională şi dacă din definiţia aceasta el se arată superior fiinţelor neraţionale — iar aceasta se vede de acolo că el a fost creat ca împărat raţional al întregei creaturi neraţionale — apoi el trebue să îşi păstreze situaţia aceasta şi faţă de poftele neraţionale, care sunt în el. Şi cine le poate stăpâni pe acestea şi guverna în vederea scopului final al omului pe pământ dacă nu pofta raţională? Şi deasemenea: cum le-ar putea stăpâni şi guverna pofta raţională dacă nu ar fi liberă? Dimpotrivă fiind liberă, ea poate să le îndrumeze în conformitate cu legea Domnului [2]. Deaceea faptul că în om există pătimiri şi pofte neraţionale nu constitue un rău, după cum iarăşi, faptul că în om există lucrări şi pofte raţionale nu constitue o virtute, ci „virtutea sau răutatea o constitue numai felul în care ne servim de ele“, adică desigur, libertatea noastră de voinţă este aceea care ne face să lucrăm virtutea sau răutatea. Cu alte cuvinte: „dacă voinţa se supune legii lui Dumnezeu şi dacă mintea conduce după legea lui cele supuse ei, adică toate mişcările sufletului şi în chip deosebit mânia şi dorinţa... atunci noi săvârşim virtutea şi împlinim dreptatea“, iar „dacă voinţa noastră nu se supune voinţei dumnezeeşti

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.. 19(20) *col. 149:* „Ὥστε τὸ αὐτεξούσιον, πρῶτον ἀγαθὸν, τῇ λογικῇ φύσει πρέπον“.

2. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..: 19(20), *col. 149:* „Οὐ γὰρ πρέπει τῷ λογικῷ ἡ τῶν ἀλόγων πολιτεία· ἀλλὰ μᾶλλον καὶ τοῖς ἀλόγοις πάθεσι λογικῶς κεχρῆσθαι, καὶ λόγῳ ταῦτα ῥυθμίζειν, καὶ κατ᾽ἐξουσίαν ἄγειν, καὶ ἡνιοχεῖν καὶ ἄγεσθαι καὶ ὑπείκειν τῷ θείῳ νόμῳ, καὶ τούτοις κεχρῆσθαι, καθὼς ὁ Κύριος διετάξατο“.

şi dacă mintea noastră liberă se foloseşte după propria ei părere şi preferinţă de mânie şi de dorinţă, ea lucrează atunci răutatea“ [1].

După sf. Ioan Damaschin voinţa (θέλησις) este „o poftă naturală, raţională şi animală legată numai de cele ce sunt naturale“ [2]. Cu alte cuvinte omul nu poate să voiască decât numai ceea ce stă în natura lui. Dar tot numai ceea ce stă în natura lor pot voi şi celelalte fiinţe raţionale: îngerii şi Dumnezeu căci şi ele au ca şi oamenii voinţă. Astfel, voinţa nu este un apanagiu exclusiv al omului, ci numai întrucât omul este o fiinţă raţională, căci ea este apanagiul exclusiv al fiinţei raţionale care după sf. Ioan Damaschin este dotată în acelaşi timp şi cu *liberul arbitru*. Deaceea pe când la animalele neraţionale pofta este de domeniul simţului, la cele raţionale ea este de domeniul raţiunii şi al liberului arbitru.

Privită în sine voinţa (θέλησις) este o putere (δύναμις) naturală a sufletului omenesc, este „însăşi puterea voitoare care este dată sufletului în chip

---

1. **Migne**, *P. G.*, *vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 19(20), *col. 149.*

2. Ibid., 25(26), *col. 156*: „θέλησις οὖν ἐστι φυσικὴ ὄρεξις, λογική τε καὶ ζωτική, μόνων ἠρτημένη τῶν φυσικῶν“. Cu această definiţie sf. Ioan Damaschin se integrează în linia marei Tradiţii bisericeşti. Aşa văzuseră lucrurile şi sf. Irineu, Clement Alexandrinul, sf. Grigore al Nazianzului, şi sf. Maxim Mărturisitorul. In deosebi sf. Maxim Mărturisitorul trasează o linie foarte distinctă între voinţă (θέλησις) şi preferinţă (προαίρεσις). El zice: „καὶ ἡ μὲν (θέλησις) μόνον ἤρτηται τῶν φυσικῶν· ἡ δὲ (προαίρεσις) μόνον τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων“. **Migne**, *P. G.*, *vol. XCI*, *col. 13.* O definiţie asemănătoare a voinţei ne mai dă sf. Maxim Mărturisitorul când zice: „θέλημα φυσικόν ἐστι, οὐσιώδης τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ἔφεσις“. **Migne**, *op. cit.*, *col. 153.*

natural de Creator, adică puterea de a voi“ [1]. Ca una care ţine de însăşi natura omului, ea este ceva comun tuturor oamenilor, întrucât: „orice om are puterea de a voi şi orice om voieşte, adică se foloseşte de voinţă, căci omul este un animal voitor“ [2]. Dar, după sf. Ioan Damaschin, tot voinţă este şi „lucrul voit, care este supus voinţei, adică lucrul însuşi pe care-l voieşte cineva“ [3]. Când sf. Ioan Damaschin voieşte să desemneze la un loc aceste două feluri de voinţă, adică *voinţa ca act* şi *voinţa ca obiect al actului*, atunci întrebuinţează cuvântul θέλημα. El face însă o distincţie riguroasă între voinţa (θέλησις), a voi (θέλειν), a voi ceva şi într'un fel oarecare (τὸ τί καὶ πῶς θέλειν), lucrul voit (τὸ θελητόν), voitor (θελητικὸν) şi cel ce voieşte (ὁ θέλων). Astfel voinţa (θέλησις) înseamnă întotdeauna puterea pe care o are sufletul omenesc de a voi; a voi (θέλειν) înseamnă a te folosi în chip efectiv de puterea voitoare şi a pofti; a voi ceva (τὸ τί θέλειν) înseamnă a voi să îndeplineşti o lucrare oarecare (b. o., a voi să mănânci, să bei, etc.); a voi într'un fel oarecare (τὸ πῶς θέλειν) înseamnă a voi bine şi după legea lui Dumnezeu, sau a voi rău şi deci contra legii lui Dumnezeu. Dacă a voi ceva înseamnă a voi să îndeplineşti o lucrare oarecare, lucrul voit (τὸ θελητὸν) înseamnă tocmai lucrul acela pe care lucrarea caută să-l realizeze. Voitor (θελητικόν), este aceea ce are dela natură puterea de a voi: omul, îngerii, Dumnezeu; în fine cel ce voieşte (ὁ θέλων) este cel care se folo-

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 23(24) *col. 153.*

2. Ibid., 24(25) *col. 153.*

3. Ibid., 23(24) *col. 153.*

sește de voință, adică de puterea voitoare și care poftește [1].

Dacă voința și a voi este ceva natural, cu alte cuvinte ceva care ține de natura omului, ceea ce se voiește (τὸ τί θέλειν) și felul în care se voiește (τὸ πῶς θέλειν) este ceva care ține de ipostasa fiecărui om, căci nu toți oamenii voiesc același lucru și nici nu voiesc toți în același fel. Un exemplu poate lămuri și mai bine aceasta. Astfel b. o., cineva voiește să bea vin ca să se îmbete. Cu aceasta el înțelege să facă o mișcare, adică să se folosească în chip natural de puterea voitoare de a pofti, care este sădită în chip natural în el și să voiască (τὸ θέλειν). Faptul că voiește să bea ne arată că el voiește să îndeplinească o lucrare oarecare (τὸ τί θέλειν). Dealtfel și această lucrare este tot ceva natural, pentrucă băutura este ceva cerut de însăși natura trupească a omului pentru conservarea ei și pentrucă toți oamenii beau. Când cineva însă voiește să bea însă vin, noi ne găsim înaintea obiectului voinței (τὸ θελητόν), cu alte cuvinte înintea lucrului pe care voința caută să-l realizeze. Acesta însă nu ține de natura omului, ci de ipostasa lui, pentrucă nu toți oamenii voiesc lucrul acesta, ci unii îl voiesc, iar alții nu : unii voiesc să bea vin, alții apă, sirop, etc. Tot de ipostasa omului ține și felul cum înțelege cineva să bea (τὸ πῶς θέλειν), căci unii înțeleg să bea moderat, iar alții fără de măsură. A bea moderat (καλῶς) înseamnă a face o lucrare, care nu este împotriva naturii, pe când a bea fără măsură înseamnă a face o lucrare, care este împo-

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 25(24), *col. 153.*

triva naturii. Când omul, ca ipostasă, voieşte ceva din cele ce sunt conforme cu natura, el nu face altceva decât să se folosească în chip natural de voinţă, punând în lucrare puterea naturală de a voi. O asemenea voinţă chiar dacă este o lucrare a ipostasei omeneşti, nu este o *voinţă ipostatică* ci continuă să fie o *voinţă naturală* [1]. Ea se deosebeşte de *voinţa ipostatică* şi *gnomică* prin aceea că, după definiţia pe care o dă sf. Ioan Damaschin: „voinţa ipostatică şi gnomică este pofta mânată de plăcerea şi de părerea proprie a ipostasei care se foloseşte de ea, dar nu după legea lui Dumnezeu; este modul folosirii de voinţa naturală, după părerea ipostasei care se foloseşte de ea“ [2]. Intr'adevăr, cele ce sunt împotriva naturii sunt şi împotriva voinţei lui Dumnezeu. Deaceea pe cât de îngăduit îi este omului să se folosească de voinţă în chip natural, pe atât de neîngăduit, din punct de vedere moral, îi este a se folosi de voinţă împotriva naturii. Voinţa ipostatică este cu alte cuvinte folosirea voinţei după părerea proprie a fiecăruia dintre oameni, atunci când pornesc la faptă mânaţi de pofta plăcerilor. O asemenea voinţă este, după sf. Ioan Damaschin, *păcatul* [3].

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 24(25) *col. 153.* Comp. şi **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, III, 14, *col. 1036-1040.*

2. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 25(26), *col. 156-157:* „ὑποστατικὴ δὲ καὶ γνωμικὴ θέλησις ὄρεξις καθ' ἡδονὴν, καὶ κατ'οἰκείαν γνώμην τῆς κεχρημένης ὑποστάσεως, καὶ οὐ κατὰ νόμον θεοῦ· καὶ τρόπος χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως κατὰ γνώμην τῆς κεχρημένης ὑποστάσεως“.

3. Ibid., 27(28), *col. 157-160:* „Πάντων γὰρ τῶν φυσικῶν, τὸ θεῖον θέλημα δημιουργόν· τὰ δὲ παρὰ φύσιν, μόνα ἐστὶν ἐναντία τῷ θείῳ θελήματι ·ὅπερ ἐστὶν ἡ κατ'οἰκείαν γνώμην τῶν ἁμαρτικῶν ἡδονῶν ὄρεξις· τουτέστιν ἡ ἁμαρτία“.

III. Invăţătura hristologică a sf. Ioan Damaschin.

După ce am lămurit pe cât a trebuit terminologia metafizică şi teoria psihologică a sf. Ioan Damaschin este uşor să trecem la expunerea învăţăturii hristologice cuprinsă în *„Tratatul despre cele două voinţe în Hristos“*.

Natural că învăţătura hristologică a sf. Ioan Damaschin, cuprinsă în acest tratat, nu este alta decât învăţătura hristologică a Bisericii din sec. VIII, cristalizată în următoarele dogme: *a) în Hristos sunt două naturi; b) în Hristos este o singură ipostasă;* şi *c) în Hristos sunt două voinţe şi două lucrări*. Dealtfel sf. Ioan Damaschin în tratatul acesta nu-şi propune să dovedeacă în calitate de apologet sau de polemist adevărul acestor dogme. Epoca străduinţelor de felul acesta se închisese încă mai de mult. Ci, el ia adevărul acestor dogme ca ceva mai presus de orice discuţie şi caută în calitate de dogmatist să explice fiinţa acestor dogme, cu alte cuvinte să arate cum ele îşi pot justifica pe deplin conţinutul lor în faţa raţiunii. Mai jos vom căuta să urmărim gândirea sf. Ioan Damaschin în jurul acestor trei mari dogme.

a) In Hristos sunt două naturi.

Am văzut că ceea ce constitue o natură şi ceea ce o deosebeşte în acelaşi timp de alte naturi sunt, după sf. Ioan Damaschin, *proprietăţile naturale*. Dar în Hristos găsim toate proprietăţile naturii dumnezeeşti şi totdeodată toate proprietăţile naturii omeneşti. Astfel, el este necreat, fără de început, fără de timp, atotputernic, nesfârşit de puternic, creator, a toate lucrător, nesfârşit, nedescris, neîn-

țeles, ne cercetat, fără de moarte, atotstăpânitor, susținător a toate, bun înțelept, drept, mântuitor, simplu și necompus în ceea ce privește natura, neschimbat, nestricat, supraveghetor a toate, mai dinainte cunoscător al celor viitoare, cuprinzător al tuturor, nepărtaș la ceva în ceea ce privește natura și părtaș numai în ceea ce privește lucrarea, liber, binefăcător, generos, lumină, nevăzut, neatins, mai presus de orice ființă, având totdeodată și puterea naturală de a voi și a lucra. In rezumat el are toate acele puteri și proprietăți naturale pe care le are și Tatăl, căci el însuși a zis: „*Toate câte are Tatăl ale mele sunt*“ (Ioan XVI, 15), iar identitatea aceasta dintre el și Tatăl este arătată și mai bine prin cuvintele: „*Toate ale mele ale tale sunt și ale tale ale mele*“ (Ioan XVII, 10).

Cum că el a avut totdeodată și toate proprietățile naturii omenești, adică „toate puterile naturale ale omenirii, cele lucrătoare și cele pătimitoare“ [1] se vede de acolo că trupul său a avut ca toate trupurile omenești tăierea (τομή) și curgerea (ρεύσις) [2], că sufletul său organic (ψυχὴ σώματος κεχρημένη) a avut ca toate sufletele organice omenești turburarea (ταραχή), tristețea (λύπη), amărăciunea (ἀδημονία), frica (δελεία) și moartea (θάνατος) [3] și că sufletul

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 15, *col. 141.*

2. Asupra lui τομή și ρεύσις vezi și **Tixeront**, *op. cit.*, III, p. 501.

3. Cu toate că trupul Domnului a gustat moartea, totuşi el nu a cunoscut stricăciunea (διαφθορά). «Εἰ γὰρ καὶ μὴ εἶδε τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα διαφθοράν, ἀλλὰ τομὴν καὶ ρεύσιν φυσικῶς ὑπέμεινε. Διαφθορὰ γάρ ἐστιν, ἡ εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη τὸ σῶμα ἀνάλυσις“, **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 36 (37) *col. 176.* Comp. și **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, III, 28, *col. 1097-1100.*

său rațional (ψυχὴ λογική), a avut ca toate sufletele raționale omenești înțelepciunea (σοφία), înțelegerea (νοῦς) și voința liberă (θέλησις αὐτεξούσιος) [1].

Proprietățile dumnezeești constituind în Hristos natura dumnezeească, iar proprietățile omenești pe cea omenească, lasă ca să se înțeleagă în chip lămurit ființarea laolaltă în Hristos a celor două naturi. Astfel Hristos fiind Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, iar Dumnezeirea și omenirea fiind două naturi cu totul deosebite, înseamnă că în Hristos sunt și că Hristos este de două naturi. După natura dumnezeească, adică a Tatălui, el este necreat după natura omenească, adică a Mamei, el este creat; după natura dumnezeească el este fără de început; după natura omenească el este cu început. După natura dumnezeească el este fără de pătimire; după natura omenească el este pătimitor. După natura dumnezeească el este Fiul lui Dumnezeu; după natura omenească el este Fiul Omului. După natura dumnezeească el este Dumnezeu adevărat; după natura omenească el este om adevărat.

In ceea ce privește modul ființării laolaltă a acelor două naturi în Hristos, sf. Ioan Damaschin arată că ele se găsesc laolaltă pe baza unei *uniri ipostatice*, (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις) [2]. De multe ori, însă,

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 27(28) *col. 177.*

2. **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, III, 3, 993: „Διὸ δὴ ἐκ δύο φύσεων τελείων θείας τε καὶ ἀνθρωπήνης, φαμὲν γεγενῆσθαι τὴν ἕνωσιν· οὐ κατὰ φυρμόν, ἢ σύγχυσιν, ἢ σύγκρασιν, ἢ ἀνάκρασιν..· οὐδὲ προσωπικὴν, ἢ σχετικὴν, ἢ κατ'ἀξίαν, ἢ ταυτοβουλίαν, ἢ ὁμοτιμίαν, ἢ ὁμωνυμίαν, ἢ εὐδοκίαν... ἀλλὰ κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν καθ'ὑπόστασιν. ἀτρέπτως, καὶ ἀσυγχύτως, καὶ ἀναλλοιώτως, καὶ ἀδιαιρέτως, καὶ ἀδια-

el se folosește numai de termenul unire (ἕνωσις) când este vorba de unirea ipostatică [1]. Ce este însă această unire ipostatică?

Am văzut că după sf. Ioan Damaschin orice natură este în sine simplă, dar că există și naturi compuse. Natura compusă cu toate că întrunește în sine toate proprietățile naturale ale naturilor care intră în compoziția sa, nu este însă de aceiași ființă cu niciuna din ele. Chiar și în ceia ce privește definiția natura compusă are o definiție deosebită [2]. Dar tot sf. Ioan Damaschin mai spune că *atunci când o natură desăvârșită se unește cu o altă natură desăvârșită într'o singură ipostasă, unirea aceasta rămâne neamestecată, ipostasa care rezultă de aici păstrând în chip necesar proprietățile naturale ale ambelor naturi* [3]. Ei bine aceasta este *unirea ipostatică* în virtutea căreia Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, de o ființă și cu Tatăl său, de o ființă și cu Mama sa, cu toate că Mama sa

---

στάτως, καὶ ἐν δυσὶ φύσεσι τελείως ἐχούσαις, μίαν ὑπόστασιν ὁμολογοῦμεν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεου..." Comp. și III, 9, *col. 1017* și **Migne**, *P. G.*, *vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 8, *col. 137.*

1. **Migne**, *P. G.*, *vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 1, *col. 129*, 25(26) *col. 157*; **Migne**, *P. G.*, *vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, III, 3, *col. 993*, etc.

2. **Migne**, *P. G.*, *vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 7, *col. 137*: „Ἡ μὲν γὰρ ἑκάστη (φύσις) τὸν ἑαυτῆς ὅρον ἔχει μόνον.. ἡ δὲ σύνθετος (φύσις), ἄλλον ὅρον ἔχει σύνθετον".

3. Cf. **Migne**, *P. G.*, *vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 1, *col. 129*; 32(32) *col. 169*; Περὶ συνθέτου φύσεως, 1, *col. 113*. Astfel, ceea ce este compus aici nu este natura, ci ipostasa: „διὸ οὐ μία ἐστὶ σύνθετος φύσις, ἀλλὰ μία ὑπόστασις ἐν δυσὶ φύσεσι γνωριζομένη· καὶ δύο φύσεις, ἐν μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει". Comp. și **Migne**, *P. G.*, *vol. XCIV*, Ἔκθεσις... III, 7, *col. 1009* și IV, 5, *col. 1109*

nu este de o ființă cu Tatăl său, întrucât Tatăl este creator, iar Mama creatură [1].

b) **In Hristos este o singură ipostasă.**

Unirea ipostatică face ca în Hristos cu toate că sunt două naturi să nu fie decât o singură ipostasă, cu alte cuvinte ca Hristos să nu fie decât *un Fiu*. Cum unirea ipostatică şi legătura aceasta cât se poate de strânsă între cele două naturi în Hristos s'a făcut chiar dela începutul conceperii sale în pântecele sf. Fecioare (ἐξ ἄκρας γὰρ συλλήψεως τελεία γέγονεν ἕνωσις, καὶ ἄκρα συνάφεια) [2], orice încercare de a arăta în Hristos două ipostase rămâne zadarnică. Dealtfel, sf. Ioan Damaschin zice: „Dacă ipostasele lui Hristos ar fi două şi dacă Hristos şeade de-a dreapta Tatălui pe scaunul de heruvimi şi se adoră de toată făptura dimpreună cu Tatăl şi cu Duhul, atunci ar însemna că noi adorăm o Pătrime iar nicidecum o Treime. Dar noi

---

1. **Migne**, *P. G.*, *vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 8, *col. 137*. „Εἰ οὖν μία φύσις ὁ Χριστὸς, πῶς τῷ Πατρὶ ἔσται ὁμοούσιος, καὶ τῇ Μητρί; ὁ μὲν γὰρ θεός· ἡ δὲ ἄνθρωπος, θεὸς δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ μία φύσις· οὐ γὰρ εἷς ὅρος θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. Ὁ μὲν γὰρ κτίστης, ὁ δὲ κτίσμα". Comp. şi **Migne**, *P. G.*, *vol. XCIV*, Ἔκθεσις III, 11, *col. 1024*; III, 6, *col. 1001-1008*.

2. **Migne**, *P. G.*, *vol. XCI*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελιμάτων... 37(38) *col. 177*. Comp. şi **Migne**, *P. G.*, *vol. XCIV*, Ἔκθεσις... III, *col. 985-988*: „οὐ γὰρ προϋποστάτῃ καθ'ἑαυτὴν σαρκὶ ἡνώθη ὁ θεῖος Λόγος, ἀλλ'ἐνοικήσας τῇ γαστρὶ τῆς Ἁγίας Παρθένου, ἀπεριγράπτως ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει ἐκ τῶν ἁγνῶν τῆς Ἀειπαρθένου αἱμάτων, σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ ὑπεστήσατο, ἀπαρχὴν προσλαβόμενος τοῦ ἀνθρωπείου φυράματος, αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις. Ὥστε ἅμα σαρξ, ἅμα θεοῦ Λόγου σαρξ, ἅμα σαρξ ἔμψυχος, λογηκὴ τε καὶ νοερά". Comp. şi Τόμος, ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου... *col. 1476*.

nu adorăm nicidecum altceva decât Treimea : un singur Tată, o singură ipostasă; un singur Fiu și Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu, o singură ipostasă dimpreună cu trupul său și un singur Duh Sfânt, o singură ipostasă: Treimea cea prea sfântă și prea slăvită“ [1]. Pentru a ilustra și mai bine cum Hristos este o singură ipostasă sf. Ioan Damaschin se folosește de următoarele analogii: „După cum un cuțit înroșit în foc este tot un cuțit și după înroșire, tot astfel și mai presus de această comparație, Hristos este unul și o singură ipostasă și după întrupare. După cum, iarăși, mi-e frică să mă ating de cuțitul cel înroșit în foc, nu din cauza naturii fierului, ci din cauza naturii focului care s'a unit cu fierul, tot astfel mă închin Cuvântului celui întrupat și mă închin totdeodată și trupului, nu din cauza naturii trupului, ci din cauza lui Dumnezeu Cuvântul, care s'a unit cu el. Mă plec înaintea împăratului din cauza mantiei lui de purpură și cinstesc mantia de purpură din cauza împăratului. Și, la drept vorbind, în cazul împăratului și al hainei, unirea dintre ei nu este ipostatică, nici neîntreruptă și nici vecinică. În cazul lui Hristos Dumnezeul nostru, însă, unirea este ipostatică, neîntreruptă și vecinică. Pentru aceasta eu mă închin lui Hristos, Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.... 9, *col. 140.* Comp. și **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις... III, 8, *col. 1013:* „Ἥνωνται μὲν οὖν αἱ τοῦ Κυρίου φύσεις ἀσυγχύτως καθ' ὑπόστασιν, διῄρηνται δὲ ἀδιαιρέτως λόγῳ καὶ τρόπῳ τῆς διαφορᾶς. Καὶ ᾧ μὲν τρόπῳ ἥνωνται, οὐκ ἀριθμοῦνται· οὐ γὰρ καθ'ὑπόστασιν δύο εἶναι φαμεν τὰς φύσεις τοῦ Χριστοῦ· ᾧ δὲ τρόπῳ ἀδιαιρέτως διῄρηνται, ἀριθμοῦνται· δύο γὰρ εἰσίν αἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ λόγῳ καὶ τρόπῳ τῆς διαφορᾶς".

şi Dumnezeu, ca unuia din Treime, la fel ca şi Tatălui şi Sfântului Duh“ [1].

Dar dacă în Hristos este o singură ipostasă şi dacă Hristos este într'o singură ipostasă, nu cumva această ipostasă este *o ipostasă compusă?* Este drept că sf. Ioan Damaschin ne vorbeşte nu numai

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..., 9, *col. 140-141.* O altă analogie de care se folosiseră Sf. Părinţi pentru a arăta cum în Hristos sunt două naturi şi o singură ipostasă era aceasta: *trup—suflet—om.* De când cu discuţiunile provocate de monofizism însă, analogia aceasta căzuse pe un plan secundar de preocupări. Intr'adevăr, monofiziţii găseau în ea tocmai contrariul a ceea ce voiau să dovedească Sf. Părinţi. Despre aceştia sf. Ioan Damaschin zice: „Ἔτι φασίν, ὅτι οἱ ἅγιοι Πατέρες τῷ παραδείγματι τοῦ ἀνθρώπου ἐχρήσαντο ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου· μία δέ φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐστί· μία τοίνυν καὶ τοῦ Χριστοῦ ἔσται φύσις“. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ συνθέτου φύσεως, 7, *col. 120.* Sf. Ioan Damaschin se ridică însă cu putere împotriva tuturor celor cari înţelegeau astfel lucrurile şi subliniază admirabil sensul acestei analogii întrebuinţate de Sf. Părinţi. Astfel „numele de natură se aşează deasupra celui de specie, căci toţi oamenii se zice că sunt de o singură natură, ca unii care se găsesc sub aceeaş specie: aceea a omenirii. Dar omul care este din suflet şi trup nu este de o singură natură şi nici sufletul care este ceva nevăzut, nu este de o fiinţă cu trupul care este ceva văzut. Când un om este comparat cu un alt om, ei se numesc de o fiinţă, ca unii cari se găsesc sub o singură specie şi ca unii cari sunt cu toţii alcătuiţi din trup şi suflet, purtând cu toţii două naturi. Când însă omul este luat în deaproape cercetare se observă că are două naturi: că are, adică, trup şi suflet adunate la un loc într'o singură ipostasă. Căci comparând sufletul cu trupul cine ar putea să fie atât de nebun ca să zică cum că amândouă sunt o singură natură? Cu privire la Hristos, observăm însă, că nu există specie. Căci nu sunt mai mulţi Hristoşi din Dumnezeire şi omenire, pentruca toţi găsindu-se sub aceeaşi specie să se zică cum că sunt de o singură natură; ci Hristos este unul singur, cunoscut din două şi în două naturi“. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ συνθέτου φύσεως, 7, *col. 120-121.* Comp. şi **Migne,** *P. G., vol. XCIV,* Ἔκθεσις... III, 3, *col. 992-993* şi Τόμος ὡς ἐκ προσώπου... *col. 1464-1468.*

de naturi compuse ci și de ipostase compuse din mai multe naturi. Astfel o ipostasă compusă din două naturi păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale amândoror naturilor, chiar dacă în unirea lor se vede că este un amestec [1]. Cu toate acestea ipostasa lui Hristos nu este o asemenea ipostasă compusă. *Ea nu este însă nici o ipostasă omenească deși cuprinde în sine toată făptura omenească.* Intr'adevăr: „cu bunăvoința părintească Fiul lui Dumnezeu făcându-se om, a luat asupra-și natura omenească și voința naturală omenească; el nu a luat însă asupra-și ipostasa omenească, pentruca voința naturală a omenirii să nu trăiască după voința ipostatică și gnomică proprie și deci protivnică voinței dumnezeești și să fie supusă, în chip liber întru totul acesteia și astfel să se desfacă vechea călcare (a poruncii)“ [2]. Ca atare ipostasa lui Hristos este ipostasa Fiului celui unul născut al Tatălui, care făcându-se om a luat asupra-și natura omenească desăvârșită, îndumnezeindu-o și făcându-o întru totul proprie a sa, întrucât după întrupare în Hristos ființează laolaltă două naturi desăvârșite: cea dumnezeiască și cea omenească, fiecare păstrându-și proprietățile ei naturale, dar cu toate acestea numai o singură ipostasă: aceia a Unuia născut din Tatăl [3].

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..., 1, *col. 129*.

2. Ibidem, 40(41) *col. 180*.

3. Comunicarea idiomelor sau a proprietăților (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) își găsește, în felul acesta, în Domnul Iisus Hristos o deplină justificare. *Identitatea ipostasei* și *compenetrarea între ele a naturilor unite în ipostasa Domnului Hristos* sunt cauza care produce această comunicare a idiomelor (proprietăților): „Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρό-

Ca atare ipostasa lui Hristos este unică în felul ei: „οὐκέτι δὲ ἄλλη ὑπόστασις τοιαύτη, Υἱὸς Θεοῦ καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου" [1]. Din cauza aceasta Hristos cu toate că a fost şi om adevărat, având toate proprietăţile naturale ale omenirii totuşi nu a avut puterea seminală şi de reproducere. Textul din sf. Ioan Damaschin sună astfel: „El nu a avut, însă, puterea seminală şi de reproducere (τὸ σπερματικὸν καὶ γεννητικόν), întrucât proprietăţile ipostaselor dumnezeeşti sunt intrasmisibile. Astfel este cu neputinţă ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. Pentru aceasta nici nu a fost Fiu al Omului decât numai Fiul lui Dumnezeu, pentruca proprietatea să rămână neschimbată. Apoi, o ipostasă nu se amestecă (împreună) decât numai cu o ipostasă de aceeaşi natură. Nici o altă ipostasă, însă, nu mai poate fi asemenea, Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al Omului. Căci unul este Fiul cel unul născut: el singur dintr'un singur Tată şi dintr'o singură mamă, Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al Omului, Dumnezeu şi om, Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu" [2].

Dar nu cumva faptul că Hristos nu a avut puterea seminală şi de reproducere şi că nu a îndeplinit actul natural al omenirii care este amestecul (împreunarea), ne dă prilejul să conchidem

---

πος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν". **Migne,** *P. G., vol. XCIV* "Ἔκθεσις, III, 4, *col. 1000.*

16. **Migne,** *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 37(38) *col. 176.* Astfel ipostasa lui Hristos nu se numeşte ***Hristitate*** (Χριστότης), cu alte cuvinte o specie la care ar putea participa mai mulţi indivizi, mai mulţi Hristoşi, ci Hristos este unul singur, o singură ipostasă, iar ca el o altă ipostasă nu se mai află. Comp. şi 8, *col. 140.*

17. Ibid., 37(38), *col. 176.*

că el nu a avut o natură omenească desăvârşită, ci numai una nedesăvârşită şi incompletă? Ceva mai mult, dacă ţinem seamă de principiul pe care il formulează sf. Ioan Damaschin că „ἀνυπαρξία τῆς φυσικῆς ἑκάστου δυνάμεως, ἀνυπαρξία ὑπάρχει τῆς φύσεως“ [1] am putea spune chiar că lipsa puterii naturale seminale şi de reproducere din Hristos arată lipsa naturii omeneşti din el. Dar sf. Ioan Damaschin *trasează o foarte pronunţată linie de despărţire între puterile naturale omeneşti necesare şi cele care nu sunt necesare,* căci zice: „Cu toate că amestecul (împreunarea) este ceva tot natural, pentru înmulţirea oamenilor, el nu este totuşi necesar. Căci este cu putinţă ca omul să trăiască şi să fie om şi fără să se amestece (împreune). Dealtfel mulţi s'au arătat eliberaţi de o astfel de pătimire“ [2]. Aşa dar puterea seminală şi de reproducere cu toate că este naturală, nu intră în definiţia omului, căci poate să fie cineva om şi fără să pună în lucrare puterea aceasta şi în cazul acesta el nu este mai puţin om desăvârşit ca cel care pune în lucrare şi această putere. Deaceea Hristos a fost şi fără de această putere, om desăvârşit, pe lângă că a fost Dumnezeu desăvârşit.

Mai rămâne acum să vedem care este după sf. Ioan Damaschin raportul dintre ipostasa Fiului după întrupare şi cea a Tatălui şi a Duhului Sfânt. Ştim că mai înainte de întrupare raportul dintre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh este arătat de felul existenţei Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh şi

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 34(35) *col. 172.* Comp. şi 28(29), *col. 165.* „Ἔτι οὐσιῶδές ἐστι καὶ φυσικόν, ὃ παρὸν σώζει, καὶ ὃ ἀπὸν φθείρει τὸν ὅρον τῆς φύσεως“.

19. Ibid., 37(38), *col. 176.*

anume: Tatăl este nenăscut şi naşte adică a născut din veci pe Fiul şi tot din veci purcede, adică a purces pe Sfântul Duh; Fiul este născut din veci din Tatăl, iar Sfântul Duh purcede din veci din Tatăl. Deaceea Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh cu toate că sunt o singură natură, sunt trei ipostase „fiindcă existenţa fiecăruia este deosebită“ [1]. După întruparea Fiului lui Dumnezeu însă, el se deosebeşte de ipostasa Tatălui şi a Sfântului Duh nu numai prin aceea că este născut din Tatăl mai înainte de veci, ci şi prin aceea că el ia asupra-şi natura omenească folosindu-se deopotrivă atât de proprietăţile ei naturale cât şi de proprietăţile naturale ale naturii dumnezeeşti: „Căci unul din sf. Treime, Fiul cel întrupat şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, după cum în afară de Tatăl şi de Duhul Sfânt, prin aceea că s'a făcut om, a avut natură omenească şi s'a deosebit de Tatăl şi de Duhul, tot asemenea se deosebeşte de Tatăl şi de Duhul şi în ceea ce priveşte proprietăţile naturale ale omenirii, având două naturi şi două proprietăţi naturale“ [2]. Este oare aceasta *o schimbare?* Nicidecum, întrucât *Fiul întrupându-se a rămas neschimbat, iar unirea ipostatică este neamestecată,* ci este numai o consecinţă a unirii adevărate a celor două naturi: dumnezeească şi omenească într'o singură ipostasă, aceea a Fiului celui unul născut din Tatăl mai înainte de veci şi care prin întruparea sa a devenit Dumnezeu-Omul Iisus Hristos.

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.. 7, *col. 136.*

2. Ibid., 28(29) *col. 165.*

c) In Hristos sunt două voinţe şi două lucrări.

Mărturisind dogma celor două voinţe şi două lucrări în Hristos, Biserica voieste să înţeleagă că în Hristos sunt două feluri de voinţă: dumnezeească şi omenească şi două feluri de lucrări: dumnezeeşti şi omeneşti. Aceasta este de altfel şi învăţătura sf. Ioan Damaschin pe care voim să o analizăm mai jos.

1. *In Hristos sunt două voinţe.* Principiile enunţate de sf. Ioan Damaschin şi pe care le-am analizat când a fost vorba de învăţătura sa privitoare la cele două naturi şi o ipostasă în Hristos sunt în stare să ne pună pe aceiaşi cale bună ca să înţelegem cum şi pentruce în Hristos sunt două voinţe. Intr'adevăr, dacă cele două naturi unite în ipostasa lui Hristos au fost desăvârşite, înseamnă că ele au avut toate proprietăţile lor naturale. Cum voinţa este o proprietate naturală şi încă *nu accidentală, ci necesară*, este dela sine înţeles că Hristos a avut atât voinţa dumnezeească (proprietate a naturii dumnezeeşti) cât şi voinţa omenească (proprietate a naturii omeneşti) [1]. Astfel sf. Ioan Damaschin zice: „Din care cauză şi la Domnul nostru Iisus Hristos, pentrucă sunt două naturi şi voinţele naturale sunt două: pentru ca să fie Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, nelipsindu-i nici una din proprietăţile Dumnezeirii şi nici una dintre cele ale omenirii; voind conform cu amândouă acestea (şi acest lucru noi îl numim dublu) şi voind deosebit după deosebirea naturală: dumne-

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.. 29(30), *col. 177:* „Ἄρα οὖν πάντες οἱ ἅγιοι Πατέρες, ὥσπερ δύο τὰς φύσεις εἶπον ἐπὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὕτω καὶ πάντα τὰ φυσικὰ ἰδιώματα διπλᾶ".

zeeşte şi atotputernic căci voinţa dumnezeească este atotputernică şi (iarăşi) nu atotputernic, ci slab şi supus pătimirii, căci voinţa omenească este slabă şi supusă pătimirii. Şi altul este lucrul voit în chip natural omenesc şi altul cel dumnezeesc. Voinţele omenirii nu sunt şi voinţele Dumnezeirii căci natura omenească este dela natură voitoare şi poftitoare de mâncare, de băutură, de somn şi de altele de felul acesta; Dumnezeirea însă nu este poftitoare de asemenea lucruri. Ea nu pofteşte niciodată asemenea lucruri, cu toate că voieşte ca natura omenească să poftească în chip natural asemenea lucruri, după cum trebue şi atunci când trebue“ [1].

In ceea ce priveşte voinţa dumnezeească din Hristos ea este aceeaşi care este şi în Tatăl şi în sf. Duh întrucât: „la sfânta şi nedespărţita Treime, una este voinţa naturală a celor trei ipostase şi unul şi lucrul natural voit: binele. Căci nu fiecare ipostasă are un lucru voit care să-i fie propriu şi nici o mişcare proprie; ci, mişcarea celor trei ipostase este una singură, după cum tot unul singur este şi lucrul voit“ [2]. Tot astfel în ceea ce priveşte voinţa omenească din Hristos ea este aceeaşi ca şi la ceilalţi oameni; „o poftă animală şi raţională“ [3], nu însă determinată, ci *liberă* [4]. Astfel „el a voit şi voeşte ca Dumnezeu cele dumnezeeşti şi a voit şi voeşte ca om cele omeneşti“ [5].

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..., 26(27), *col. 157.*

2. Ibid., 24(25), *col. 156.*

3. Ibid., 25(26), *col. 156*: „ὄρεξις ζωτική τε καὶ λογική“.

4. Ibid., 28(29), *col. 161*: „καὶ ἡ θεία φύσις ἀναμάρτητος καὶ αὐτεξούσιος θέλησις“.

5. Ibid., 27(28), *col. 160.*

Intre voința naturală omenească și voința naturală dumnezeească există asemănare și deosebire. Asemănarea constă în aceea că atât voința naturală omenească, cât și voința naturală dumnezeească sunt *fără de păcat* și *libere*, iar deosebirea în aceea că pe când voința naturală omenească este *schimbătoare* (τρεπτή), cea dumnezeească este *neschimbătoare* (ἄτρεπτος) [1]. Principiul acesta odată enunțat, prezența celor două voințe în Hristos mai este confirmată și de următoarele fapte relatate de sf. Scriptură:

A. *Voința omenească*:

a) Hristos a fost supus Tatălui (Filip. II, 8);

b) Hristos a fost sub lege (Galat. IV 4);

c) Hristos a împlinit toată dreptatea (Mat. III. 15)

d) Hristos „mai înainte de a cunoaște binele și răul se arată neascultător față de răutate, prin aceea că alege binele“ (Isaia VII, 16);

e) Hristos a fost împuternicit de îngeri (Luc. XXII, 43);

f) In timpul patimilor Hristos s'a simțit părăsit (Marc. XV, 34);

g) Hristos intrând în casă și voind să rămână ascuns n'a putut (Marc. VII 24);

h) Hristos s'a rugat de Tatăl său ca să îndepărteze dela el paharul morții (Mat. XXVI, 39).

B. *Voința dumnezeească.*

Toate minunile săvârșite de el, cu care sunt pline paginile sf. Evanghelii.

Dar voința omenească în Hristos mai este motivată și de faptul că în ceea ce privește mintea și libertatea, Hristos a fost ca și ceilalți oameni

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 28(29), *col. 161.*

„după chipul lui Dumnezeu“ [1] cum şi de următoarea consideraţiune soteriologică: Hristos a venit în lume să mântuiască pe oameni din robia păcatului. Dar păcatul a intrat în lume prin strămoşul Adam şi ceea ce a păcătuit în Adam şi păcătueşte în noi toţi este voinţa noastră liberă. Deci aceasta a avut nevoie de vindecare şi prin întruparea sa Hristos pe aceasta a vindecat-o. Pentru ca să o poată vindeca el a trebuit, însă, ca mai întâi să o ia asupra-şi, întrucât după principiul pus de sf. Grigore Teologul: „τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον“ [2]. Locul sf. Ioan din Damaschin sună astfel: „Dacă nu a luat asupra-şi voinţa omenească, el nu a vindecat aceea ce a călcat în noi (porunca lui Dumnezeu) pentru prima oară. Căci „aceea ce nu este luat, nu este vindecat“, zice Grigore Teologul. Şi cine este aceea ce a greşit, dacă nu voinţa? Deci aceea ce a greşit, aceea ce a păcătuit, a avut mai ales nevoe de vindecare. Dacă însă zici că el nu a luat asupra-şi aceea ce a păcătuit, atunci trebue să zici că nu a luat asupra-şi nici natura cea păcătoasă (şi bolnavă). Iar dacă n'a luat-o pe aceasta, n'a luat nici natura omenirii, căci aceasta este cea care a păcătuit“ [3].

Dar care este raportul între cele două voinţe în Hristos? Raportul acesta este redat de sf. Ioan Damaschin în următorul pasagiu: „el a voit şi voieşte ca Dumnezeu cele dumnezeeşti şi a voit şi voieşte ca om cele omeneşti: nu printr'o părere protivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 30(31) *col. 168;* comp. şi 28(29) *col. 165.*

2. **Migne,** *P. G., vol. XXXVII col. 148.*

3. **Migne,** *P. G. vol, XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων 28(29) *col. 161;* comp. şi 44, *col. 184.*

şi voieşte cele omeneşti aşa cum a binevoit voinţa lui dumnezeească, atunci când a binevoit şi aceea ce a binevoit, voinţa lui omenească supunându-se în chip liber voinţei lui dumnezeeşti“ [1]. Expresiunea *„nu printr'o părere protivnică, ci prin proprietatea naturilor“* (οὐκ ἐναντιότητι γνώμης, ἀλλ' ἰδιότητι τῶν φύσεων), aplicată la cele două voinţe în Hristos ne duce la concluzia inevitabilă, că în Hristos au fost numai *cele două voinţe naturale*: dumnezeească şi omenească, *iar nu şi voinţa ipostatică* sau *gnomică omenească* [2], întrucât aceasta este protivnică voinţei dumnezeeşti [3]. De altfel sf. Ioan Damaschin ne spune acest lucru în chip lămurit. Astfel: „Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om, a luat asupra-şi natura omenească şi voinţa naturală omenească; el nu a luat însă asupra-şi ipostasa omenească, pentruca voinţa naturală a omenirii să nu trăiască după voinţa ipostatică şi gnomică proprie şi deci protivnică voinţei dumnezeeşti, ci să fie supusă în chip liber întru totul acesteia şi astfel să se desfacă vechea călcare (a poruncii)“ [4]. Deci, în Hristos au fost două naturi desăvârşite şi două puteri naturale voitoare: dumnezeească şi omenească; ele nu au fost contrare una alteia, întrucât nici puterea naturală voitoare

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 27(28), *col. 160:* „ἤθελε τοίνυν καὶ θέλει ὡς θεὸς τὰ θεῖα καὶ ἤθελε καὶ θέλει ὡς ἄνθρωπος τὰ ἀνθρώπινα· οὐκ ἐναντιότητι γνώμης, ἀλλ' ἰδιότητι τῶν φύσεων. Ἤθελε γὰρ καὶ θέλει τὰ ἀνθρώπινα ὡς ηὐδόκει ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις, καὶ ὅτε, καὶ ὅπερ, αὐτεξουσίως ὑποτασσομένης τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ θελήσεως τῇ θείᾳ αὐτοῦ θελήσει“. Comp. şi 40(41), *col. 180* şi **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις, III, 14, *col. 1044;* 21, 22, *col. 1084-1088;* 13, 14, 18, *col. 1033, 1074-1076.*

2. **Migne**, *P. G. vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 27(28), *col. 160:* „Ταύτην ὁ Κύριος οὐκ ἀνέλαβε“.

3. Ibid., 25(26), *col. 156-157.*

4. Ibid., 40(41), *col. 180.*

a omului nu este protivnică voinţei dumnezeeşti, după cum nu sunt protivnice acesteia nici cele ce sunt supuse în chip natural voinţei naturale omeneeşti şi nici folosirea naturală a voinţei: „Numai ceea ce este protivnic naturii, zice sf. Ioan Damaschin, este protivnic voinţei dumnezeeşti, iar aceasta este pofta plăcerilor care lăsate la părerea proprie a fiecăruia este în stare să greşească: adică păcatul. O asemenea poftă însă n'a fost luată asupra-şi de Domnul: „căci el nu a făcut păcat şi nici vicleşug nu s'a găsit în gura lui" (Isaia LIII, 29)" [1].

Exemplul cel mai tipic al felului cum se împacă cele două voinţe în Hristos îl găseşte sf. Ioan Damaschin în locul din Matei XXVI, 39, adică în sbuciumul lăuntric al Domnului, din preajma patimilor sale. Intr'adevăr aici, mai mult ca în oricare împrejurare din viaţa Domnului, iese în relief voinţa omenească a sa, faţă în faţă cu voinţa sa dumnezeească, dându-ne putinţa a conchide, din armonia care se stabileşte între ele, nu numai că vointa naturală omenească în Hristos s'a supus în chip liber voinţei sale dumnezeeşti ci şi *inexistenţa totală a voinţei gnomice şi ipostatice omeneşti în el* [2]. Astfel: „«Părinte, dacă este cu putinţă treacă dela mine paharul acesta», adică paharul morţii. Iată pofta şi dorinţa naturală a vieţii pe care o posedă în chip natural animalele cele raţionale şi cele neraţionale. «Dar să nu fie voia mea, ci a Ta». Iată pofa raţională şi naturală a inteligenţii, pofta liberă şi cu judecată, pofta înfrâ-

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 27(28), *col. 157-160.*

2. Vezi şi **Migne,** *P. G., vol. XCIV,* Ἔκθεσις, III, 20, 23, *col. 1084-1088; 1089* şi **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 36(37), 37(38), *col. 176-177.*

nătoare a poftei celei neraţionale: să «nu fie voia mea, ci a Ta». Nu «a mea» cea omenească potrivit căreia nu-Ţi sunt Ţie părtaş, căci Tu nici nu eşti om după cum sunt eu şi nici n'ai primit pătimirile omeneşti, ci «a Ta», cea comună mie şi Ţie, al cărei părtaş sunt tot aşa după cum sunt părtaş al naturii celei dumnezeeşti. «Căci nu m'am coborît ca să fac voia mea, ci pe a Celui ce m'a trimis». Nu ca voinţa mea omenească să trăiască prin părerea ei proprie şi protivnică voiei Tale, ci ca ea să fie supusă voiei Tale. Căci a fost voia şi bunavoirea Tatălui, ca el să pătimească pentru mântuirea lumii pentru care motiv s'a şi întrupat“ [1].

Deci, după cum Hristos a avut în sine în chip desăvârşit cele două naturi: dumnezeească şi omenească, unite laolaltă într'o singură ipostasă, aceea a Fiului lui Dumnezeu, care a fost în acelaşi timp Fiul Omului, Iisus Hristos Mântuitorul lumii şi după cum faptul că natura sa omenească deşi n'a avut puterea naturală seminală şi puterea de amestec (împreunare) nu a încetat o clipă de a fi o natură omenească desăvârşită, tot astfel el a avut şi două voinţe: dumnezeească şi omenească, desăvârşite, cu toate că el n'a avut o voinţă omenească ipostatică [2]. Iar aceasta pentru aceeaşi raţiune pentru care n'a avut nici puterea naturală seminală şi de amestec (împreunare), întrucât voinţa ipostatică, sau gnomică, nu intră în definiţia omului, cu alte cuvinte pentrucă ea nu este ceva necesar, ci este ceva accesoriu, este moştenirea păgubitoare a păcatului pentru înlăturarea căruia

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 40(41), *col. 180-181.*

2. Ibid., 37(38), *col. 176.* Vezi şi **Migne,** *P. G., vol. XCIV.* Ἔκθεσις, III, 14, *col. 1036, 1037, 1045;* 17, *col. 1069, 1037.*

a fost nevoie de întruparea Fiului lui Dumnezeu. Voința ipostatică adică gnomică este *„viețuirea cea după om“*, pe care creștinul adevărat trebue să se silească a o lepăda, pentru a viețui mai departe *„după Dumnezeu“*, urmând exemplul cel pururea viu al Domnului nostru Iisus Hristos.

2. *In Hristos sunt două lucrări.* Dacă din punct de vedere omenesc lucrarea este identificată de sf. Ioan Damaschin cu mișcarea (ἐνέργειά ἐστι φυσική, ἡ πάσης οὐσίας ἔμφυτος κίνησις) [1], și dacă în calitatea aceasta ea este un apanagiu necesar al ființei (ἧς χωρὶς μόνον τὸ μὴ ὄν) [2], din punct de vedere dumnezeesc ea este cu totul altceva. Astfel sf. Ioan Damaschin arată că „proprietatea lucrării lui Dumnezeu este nu numai aceea că este la nesfârșit deasupra oricărei simțiri, deasupra oricărei înțelegeri și oricărui veac, ci că este și deasupra oricărei ființe și creaturi“ [3], iar aceasta pe bună dreptate, întrucât nu numai după concepția creștină, ci chiar și după aceea a antichității, a lui Aristotel b. o., Dumnezeu este nemișcat.

Lucrarea dumnezeească ține, ca și voința dumnezeească de altfel, de natura Dumnezeirii, căci la sf. Treime toate cele voite și lucrate sunt naturale, din care cauză sunt comune celor trei ipostase ale Dumnezeirii. La oameni, însă, numai puterea de a lucra este naturală, lucrările sunt ipostatice: „căci fiecare ipostasă a îngerilor și a oamenilor are o mișcare proprie și voiește și lucrează în

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 34(35) *col. 172.*

2. **Migne,** *P. G., vol. XCIV,* Ἔκθεσις, II, 33, *col. 949.*

3. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 34(35) *col. 169.*

chip deosebit“ [1]. Ca atare lucrarea secundează întotdeauna şi întru totul voinţa. Ea este, ca să zicem aşa, traducerea în fapt sau exteriorizarea actului volitiv care se petrece înlăuntrul omului şi păstrează coloritul voinţei. Este voinţa naturală? Atunci şi lucrarea este naturală. Este voinţa ipostatică, adică gnomică? Atunci şi lucrarea este ipostatică şi accidentală.

Deaceea în Domnul nostru Iisus Hristos după cum au fost două naturi şi două voinţe naturale tot asemenea au fost şi *două lucrări naturale:* naturile desăvârşite garantând voinţele naturale adevărate, iar acestea condiţionând la rândul lor cele două feluri de lucrări naturale: dumnezeeşti şi omeneşti [2]. Deaceea, zice sf. Ioan Damaschin, în Domnul nostru Iisus Hristos „fiindcă sunt două naturi sunt şi două lucrări naturale, pentruca să fie Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit şi pentruca să voiască dublu şi să voiască în chip deosebit, după deosebirea naturală a celor două naturi: dumnezeeşte şi omeneşte, atotputernic şi fără de pătimire, în ceea ce priveşte natura dumnezeească şi slab şi cu pătimire încât priveşte natura omenească“ [3]. Faptele relatate de sf. Evanghelii sunt mărturii suficiente pentru adevărul celor de mai sus, căci este la mintea oricui că: „natura ome-

---

1. Migne, *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 35(36), *col. 172.*

2. Migne, *P. G., vol. XCIV,* Ἔκθεσις, III, 15, *col. 1052:* „Δύο τοίνυν τὰς ἐνεργείας ἐπὶ Χριστοῦ λέγειν ἀναγκαῖον διὰ τὸ διττὸν τῆς φύσεως. Ὧν γὰρ ἡ φύσις παρηλλαγμένη, τούτων διάφορος ἡ ἐνέργεια καὶ ὧν ἡ ἐνέργεια παρηλλαγμένη, τούτων ἡ φύσις διάφορος. Καὶ τὸ ἀνάπαλιν... κατὰ τοὺς θεηγόρους Πατέρας“.

45. Migne, *P. G. vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 35(36), *col. 172.*

nească nu crează şi nici natura dumnezeească nu mănâncă, nici nu merge dintr'un loc într'altul“ [1].

In ceea ce priveşte felul cum se împacă cele două lucrări naturale: dumnezeească şi omenească în Hristos, sf. Ioan Damaschin spune: „fiecare dintre naturile care au fost în Hristos a voit şi a lucrat aceea ce a avut propriu, cu participarea celeilalte; voinţa şi lucrarea lui omenească servind întotdeauna voinţei şi lucrării lui dumnezeeşti“ [2]. Cu alte cuvinte în Hristos „prin lucrarea omenească lucrează lucrarea cea dumnezeească“ (διά τῆς ἀνθρωπήνης ἐνεργείας, ἡ θεία ἐνεργεῖ ἐνέργεια) [3]. Deaceea „tot ceea ce a voit şi a lucrat omeneşte, s'a făcut mântuire lumii. El nu a săvârşit cele dumnezeeşti aşa cum le săvârşeşte Dumnezeu, căci nu este propriu lui Dumnezeu a face minuni prin atingere şi prin întinderea mâinilor. Dar el nu a făcut nici cele omeneşti ca un om, căci pătimirile unui simplu om nu pot fi mântuire lumii. Ci, fiind Dumnezeu şi făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, cu alte cuvinte streină (de cele de până la el), o lucrare dumnezeească-omenească (θεανδρικήν): dumnezeească, dar lucrând prin cea omenească şi omenească, dar servind pe cea dumnezeească şi înfăţişând semnele (σύμβολα) Dumnezeirii lui, care se găseşte laolaltă cu omenirea lui“ [4].

Lucrarea dumnezeească - omenească (θεανδρική)

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 35(36), *col. 173.*

2. Ibid., 42, *col. 181.*

3. Ibid., 35(36), *col. 173.* Motivul este că cel ce săvârşeşte este unul singur: o singură ipostasă. Comp. şi **Migne**, *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις, III, 15, *col. 1057-1060.*

4. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 44, *col. 184.*

a lui Hristos nu trebue înţeleasă ca o singură lucrare rezultată din cele două lucrări: dumnezeească şi omenească, întrucât fiecare dintre acestea a fost în acelaşi timp şi dumnezeească şi omenească (ἑκάστη γὰρ αὐτῶν, ξένη ἦν καὶ θεανδρική). Sf. Ioan Damaschin respinge cu multă înţelepciune tot ceea ce ar putea avea urmări nefaste asupra realităţii celor două naturi în Hristos [1] şi cu toate că termenul θεανδρική este cel mai potrivit pentru arătarea lucrărilor Domnului, acceptă alţi doi termeni înlocuitori: acela de „*nouă*" (cum nu mai fusese până la Hristos) „καινή" şi acela de „*streină*" (de toate cele de până la Hristos) „ξένη", aşezându-se astfel pe linia mare a Tradiţiei Bisericii şi în deosebi pe linia „marelui Dionisie" (e vorba de Pseudo-Dionisie Areopagitul) [2].

Ilustrarea felului cum se împacă cele două lucrări în Hristos o face Sf. Ioan Damaschin prin următoarea analogie: „După cum fierul este de o natură şi focul de o altă natură şi după cum fiecare dintre ele au câte o lucrare deosebită: focul nu tae, ci arde şi luminează, potrivit cu propria lui lucrare naturală, iar fierul nu este dela natură nici arzător şi nici luminos, ci el tae şi este de coloare neagră, iar atunci când are loc o unire a amândorora, fiecare săvârşete propria-i lucrare la un loc şi nu despărţit, căci în acelaşi timp cu tăierea are loc şi arderea, şi focul arde şi luminează prin fier; şi după cum nu este numai o singură lucrare naturală, ci două: una a focului, arzătoare, iar altă a fierului tăerea şi fiecare dintre ele au câte un re-

1. **Migne** *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 42, *col. 184.*

2. **Migne,** *P. G., vol. III, col. 172.* Vezi şi **Migne,** *P. G., vol. XCIV*, Ἔκθεσις, III, 19, *col. 1077-1081.*

zultat propriu: focul, arderea, iar fierul, tăerea, cu toate că tăerea este arzătoare şi arderea tăetoare, tot astfel şi în Domnul nostru Iisus Hristos fiecare natură lucrează cele proprii ei, dimpreună cu participarea celeilalte. Aceasta nu înseamnă că amândouă sunt una singură şi nici că amândouă au un singur rezultat, ci natura lui omenească a avut ca rezultat supunerea în chip liber şi servirea voinţei dumnezeeşti şi întinderea mâinii cu voinţă proprie şi atingerea de copilă, supunându-se şi servind voinţa dumnezeească, iar Dumnezeirea a avut ca rezultat ridicarea copilei, care s'a lucrat prin atingere“ [1].

Cu acestea zise am terminat de înfăţişat învăţătura hristologică a sf Ioan Damaschin expusă în „*Tratatul despre cele două voinţe în Hristos*“. La capătul străduinţelor noastre putem constata cu deplină satisfacţie că învăţătura hristologică a Bisericii îşi găseşte în sf. Ioan Damaschin cel mai autoritar şi mai complect interpret. Dacă sf. Ioan Damaschin isbuteşte să închege întreaga sa învăţătură hristologică în jurul discuţiunii cu privire la cele două voinţe în Mântuitorul Hristos este pentrucă numic altceva nu putea pune mai în evidenţă în toată strălucirea ei persoana unică a Dumnezeului Om Iisus Hristos, ca fiinţarea laolaltă a celor două voinţe în el şi că nimic altceva nu putea face să se înţeleagă mai lămurit rostul operii sale mântuitoare în lume, ca inexistenţa totală a voinţei gnomice sau ipostatice omeneşti în sine. Intr'adevăr dacă Mântuitorul Hristos nu ar fi luat asupra-şi voinţa omenească, el nu ar fi fost nici

---

1. **Migne,** *P. G., vol. XCV,* Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 43, *col. 184.*

om adevărat şi nici n'ar fi putut vindeca păcatul omenirii, care după sf. Ioan Damaschin nu este altceva decât boala semănată în sufletul omenesc de către vrăşmaş (τὴν ἐπισπαρεῖσαν ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ νόσον). Ca unul care singur a fost însă fără păcat „fiind liber şi nefiind supus nici morţii şi nici vreunei alte pedepse, a primit pentru noi pedepsele care erau asupra noastră şi a murit pentru noi «ca să dea putere celor ce îl vor primi pe el să devină copii ai lui Dumnezeu» (Ioan I, 12), şi să le dăruiască nestricăciunea şi viaţa fără de chinuri, fără de durere şi la fel cu îngerii, întru renaştere în veacul viitor“ [1]. Gândurile acestui „luminător al Bisericii“ cu privire la *marea taină a iconomiei* sunt pe cât de adânci pe atât de limpezi; deaceea teologul ortodox poate privi în ele tot ceia ce este dat ochilor minţii omeneşti să vadă din tainele cele de nepătruns ale Dumnezeirii. El găseşte aici tot ceea ce-i poate satisface curiositatea, raţiunea şi mai presus de toate credinţa, cum şi un îndemn continuu la meditarea şi adâncirea marelor taine ale creştinătăţii [2].

---

1. **Migne**, *P. G., vol. XCV*, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 44, *col.* 195.

2. Invăţătura hristologică a sf. Ioan Damaschin nu se găseşte nunumai la baza actuală a Bisericii Ortodoxe de Răsărit, ci ea se găseşte chiar şi la baza scolasticilor celor mai de seamă ai Bisericii Apusene: Petru Lombardus şi Thomas Aquinatus. Intr'adevăr după cum constată **J. Langen** (*Johannes von Damaskus*, Gotha 1879 p. 288—289), P. Lombardus reproduce pasagii întregi din sf. Ioan Damaschin, iar Thomas Aquinatus se bazează în chip vădit pe sf. Ioan Damaschin în ceea ce priveşte învăţătura despre „Indumnezeirea trupului lui Hristos“ (Summa III, 2, 1) şi personalitatea Logosului în legătură cu natura omenească (Summa III, 2, 2).

TRATATUL SF. IOAN DAMASCHIN „DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE IN HRISTOS“

(TRADUCERE)

I.

Recunoaşterea celor două naturi în Hristos aduce după sine recunoaşterea unor proprietăţi naturale duble şi a unor proprietăţi ipostatice simple [1].

Cei ce mărturisesc în Domnul nostru Iisus Hristos două naturi şi o ipostasă, au datoria să mărturisească în acelaşi timp că proprietăţile naturale ale acestor naturi sunt duble şi deosebite, în timp ce proprietăţile naturale ale ipostasei sunt simple. Este cu neputinţă să existe o natură în afară de proprietăţile ei naturale, care o constituesc şi care o deosebesc de celelalte naturi, întrucât totalitatea acestor proprietăţi naturale nu se mai poate observa şi la o altă specie. Şi iarăşi, este cu neputinţă ca una şi aceeaşi ipostasă să se lipsească de caracteristicele ei şi de părţile ei constitutive, care o deosebesc de celelalte ipostase (de aceeaşi specie), adică să se lipsească de proprietăţile ei ipostatice. Cei învăţaţi obicinuesc să le numească pe acestea accidente şi părţi întâmplătoare. Totalitatea lor este cu neputinţă să se poată observa şi într'o altă ipostasă. Orice ipostasă compusă (compusă adică din diferite naturi), păstrează în chip necesar proprietăţile naturale ale acestor naturi, chiar dacă în unirea lor se vede că există un amestec. Focul şi apa sunt cu totul pro-

1) Titlurile capitolelor în afară de cel dela cap. XXX (XXXI), sunt ale traducătorului.

tivnice: focul este cald și uscat, iar apa este rece și umedă. Când însă se va alcătui un sigur corp din aceste patru elemente, el va avea toate cele patru calități: căldura, uscăciunea, răceala și umezeala. Astfel ,dacă acolo unde se observă un amestec trebue, în chip necesar, să se observe proprietățile naturale ale părților componente, cu atât mai mult trebue să se observe acest lucru în unirea cea neamestecată.

II.

Deosebiri naturale și ipostatice.

Se zice că o natură nu se poate compara decât tot cu o natură și că tot de o natură se și deosebește; adică, o specie se deosebește de o altă specie prin deosebiri ființiale și naturale. Tot astfel se zice că o ipostasă nu se poate compara de cât tot numai cu o ipostasă de aceeași specie, prin proprietățile caracteristice ale ipostaselor. O ipostasă însă nu se poate compara cu o ipostasă de altă specie, ca ipostasă. Astfel, cele ce se întâmplă a fi proprietăți ipostatice ale lui Petru, comparate cu un bou oarecare, circumscriu mai mult natura decât ipostasa. Nu zicem niciodată că cutare om se deosebește de cutare cal, prin aceea că unul este chel, iar celălalt păros și nici prin aceea că unul are corpul lung, iar celălalt scurt, ci prin aceea că unul este rațional, iar celălalt nerațional. Ei nu se deosebesc unul de altul nici chiar prin aceea că unul este fiul cutăruia, iar celălalt

al cutăruia. Dacă zicem însă că unul este fiul lui Nestor, iar celălalt fiul cutărui cal și că unul este înțelept, iar celălalt neînțelept, atunci facem o clasare de deosebiri naturale. Deosebirile ipostatice ale oamenilor se socotesc deosebiri naturale față de deosebirile ipostatice ale cailor. Deaceea și în Domnul nostru Iisus Hristos, forma trupului, trăsătura înfățișării sau a chipului, cum și faptul că el este fiul Fecioarei, comparate cu aceea că este Fiul lui Dumnezeu, celui fără de formă, dau prilej nu la o circumscriere a ipostaselor, ci la una a două naturi deosebite. Când însă din două naturi rezultă o ipostasă compusă, atunci în această ipostasă se găsesc atât caracteristicele uneia cât și cele ale celeilalte naturi, adică atât proprietățile ipostatice și naturale ale naturii dumnezeești, cât și cele ale naturii omenești, și unele și altele devenind proprietăți ipostatice ale aceleiași ipostase.

III.

Ipostase de aceeași specie și ipostase de naturi deosebite.

Pentru arătarea bogății înțelepciunii și puterii lui, Creatorul a făcut în chip înțelept ca între naturi, adică între specii, să fie o foarte mare deosebire. Cum însă admirând el însuși aceasta, a dorit ceva și mai mult și cum dorind ceva mai mult el a și înțeles ce trebue să fie acest lucru, înțelegând deci, a adus din neființă la ființă pe animalul cel

înţelegător şi raţional [1], pentru care dealtfel el şi crease mulţimea cea mare a speciilor: „Căci cele nevăzute ale lui, dela crearea lumii se văd lămurit, fiind înţelese chiar dela făpturile lui“ (Rom. I, 20) şi „Din frumuseţea celor create, prin comparaţie, se poate înţelege şi Creatorul lor“ (Inţelep. XIII, 5). El a făcut şi deosebirea ipostaselor după fiecare specie cum şi legătura unora faţă de altele. E vorba, negreşit, de legătura naturală; căci toate ipostasele, care se găsesc în aceeaşi specie pe baza naturii lor se găsesc unite între ele. Deosebirea dintre ele este numai ipostatică, deoarece deosebirea dintre unele şi altele o scoate la iveală numai proprietăţile caracteristice ale fiecărei ipostase. Se ştie că aceea ce este unic este necomunicabil şi ursuz şi că comuniunea cu cele ce sunt de aceeaşi specie este dulce şi plăcută (căci orice animal iubeşte pe acela care este asemănător cu el). De altfel însăşi natura cea dintâi, cea (unică) fericită, cea fără de început şi fără de stricăciune se observă că este în trei ipostase. Căci zice înţelepciunea cea ipostatică: „Eu sunt aceea întru care a găsit plăcere“ (Prov. VIII, 30), Tatăl şi Dumnezeu adică. Pentru aceasta în fiecare ceată a puterilor îngereşti el a creat ipostase deosebite şi a făcut aceasta chiar şi în fiecare specie, pentru ca trăind în comuniune de natură unii cu alţii să se bucure unii

---

1. Vezi Λόγος ΚΗ' (Θεολογικὸς δεύτερος) al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, *P. G. vol. XXXVI, col. 25-72.*

cu alții și legați între ei printr'o legătură de natură să aibă unii față de alții solicitudine și să trăiască în prietenie unii cu alții. Deosebirea ipostaselor dă loc la o deosebire între ceea ce este propriu cuiva și ceea ce este strein de el în ceea ce privește genul și domeniul căruia aparține, așa că fiecare cunoscând aceea ce este propriu lui, să se îngrijească să nu încalce ca pe un lucru propriu ceea ce este strein lui și ca să se cunoască existența fiecăruia. Cel care cercetează un lucru oarecare se cuvine ca mai întâi să știe ce este lucrul acela și în urmă făcând aceasta să știe dacă ceea ce cercetează el este numai un sigur lucru, sau dacă nu cumva sunt două lucruri. Aceasta o spun atât cu privire la voințele cât și cu privire la lucrările și celelalte proprietăți care trebuesc cercetate în Domnul nostru Iisus Hristos. Pentruca aceasta să fie însă mai limpede, să arătăm mai întâi prin ce se deosebește natura de ipostasă. Atunci vom cunoaște cu totul lămurit care sunt părțile constitutive ale naturii cum și care sunt proprietățile ipostasei. In urmă ne vom gândi și la cele ce sunt în Domnul nostru Iisus Hristos, fie că acestea sunt simple, fie că sunt duble.

IV.

Despre natură și ipostasă.

Ca să vorbim după sfinții Părinți, natură este aceea ce este comun și nehotărît, cu alte cuvinte specia cea mai specifică: om, fiară

sălbatecă, animal, pasăre, cal, bou, (câine). Ipostasă, însă, este aceea ce este luat în parte și care își are o existență de sine stătătoare, o ființă cu accidente, care își are dela soartă existența de sine stătătoare atât în lucrare cât și în fapt, deosebit și separat de toate celelalte ipostase; ceea ce arată comuniune cu indivizii de aceeași specie din cauza naturii și care se deosebește de aceea ce este de aceeași natură ca și de individul de aceeași specie numai prin anumite accidente și proprietăți caracteristice. Ca să zicem în scurt, natură este ceea ce este comun; de ex. omenirea. Astfel Petru este om, Pavel ca și ceilalți în parte sunt oameni. Ipostasă, însă este ceea ce este luat în parte: cutare. Astfel Petru este o ipostasă, iar Pavel o altă ipostasă. Petru nu este nicidecum o altă natură și Pavel o altă natură, ci Petru este o ipostasă, având aceeași natură desăvârșită a omenirii, pentru care motiv este și om desăvârșit. Pavel este deasemenea o altă ipostasă, având aceeași natură desăvârșită a omenirii. Fiecare ipostasă a oamenilor are aceeași natură desăvârșită, nu însă și aceeași ipostasă. Astfel, nu toți oamenii au aceeași ipostasă, căci altul este Petru și altul este Pavel. Altă ipostasă este unul și alta celălalt; dar nu o altă natură Petru și o altă natură Pavel, ci toți oamenii au o singură natură, (dar nu și o singură ipostasă. Tot asemenea și calul cel alb și iute la fugă și boul cel cu un singur corn, și câinele cel mic și leul cel șchiop). Pentru momentul de față

este deajuns ceea ce am spus cu privire la natură și ipostasă. Să arătăm acum și ce este proprietate naturală și proprietate ipostatică, cum și în ce constă deosebirea dintre ele.

V.

Despre proprietățile naturale.

Este proprietate naturală, aceea ce constitue natura, cu alte cuvinte aceea fără de care natura, a cărei proprietate este, nu poate să existe; de ex. viața, rațiunea, voința, simțirea, mergerea, respirarea atunci când este vorba de om și altele de felul acesta. Astfel cel ce nu raționează nu este om, căci nu a fost niciodată vreun om care să nu raționeze, fie bine, fie rău. Tot astfel nici cel ce nu simte, sau cel ce nu merge, sau cel ce nu respiră. Proprietate naturală este deci aceea ce constitue natura și ceea ce desparte o specie de alta, adică o natură de altă natură și ceea ce se poate observa în fiecare ipostasă de aceeași specie. De ex. rațiunea: ea constitue natura omului, ca una care este luată în considerație atunci când este vorba de definiția omului. Căci omul este un animal rațional muritor. Rațiunea desparte pe om de toate cele neraționale; căci orice om este rațional. Cel ce nu este rațional nu este om, întrucât este cu neputință ca omul să nu fie un animal rațional muritor.

VI.

Despre proprietățile ipostatice.

Este proprietate ipostatică aceea ce desparte o ipostasă de altă ipostasă; de ex. cârn, alb, negru, chel și altele de felul acesta. Căci nu orice om este cârn, ci unul este cârn, altul cu nasul acvilin, iar altul cu nasul mare. Deasemenea nu orice om este alb, ci unul este alb, altul negru, iar altul galben. Nici chel nu este orice om, ci unul este chel, iar altul păros, adică cu părul des. Și ca să zicem în scurt, cu privire la omenire, toate acelea care sunt dăruite de Creator tuturor oamenilor, după Sfinții Părinți și după rațiunea cea adevărată, sunt proprietăți naturale, unele fiind ale creației, iar altele ale condamnării.

Natura este puterea dată fiecărei specii din poruncă dumnezeească, prin care aceasta poate să săvârșească o lucrare, sau să sufere ceva. Astfel este ceva natural ca cineva să aibă ochi, nas și celelalte mădulare, căci cel care este lipsit de unul dintre acestea nu poate fi un om desăvârșit. Ipostatică este numai deosebirea care provine de pe urma acestora. Astfel, vederea și a vedea sunt ceva natural; vederea deosebită, însă, adică vederea cea bună sau vederea cea rea sunt ipostatice. Dorința mâncării și chiar mâncarea sunt ceva natural; dorința deosebitelor mâncări, însă, ca și dorința deosebită, cu alte cuvinte dorința mai mare, sau mai mică sunt ceva ipostatic. Voința și a voi este ceva natural;

voința deosebită însă, ca și a voi în chip deosebit, este ceva ipostatic. Toate câte le au numai unele dintre ipostasele de aceeași specie, iar altele nu le au, sunt proprietăți ipostatice.

VII.

Deosebirea dintre proprietățile naturale și cele ipostatice.

Trebue să știm că orice ipostasă a oamenilor are, ca ceva indispensabil, aceea că există și că a fost adusă de Creator din neființă la ființă. Cu alte cuvinte orice ipostasă a oamenilor are în sine aceea că este creată, că vietuiește, că lucrează, că simte, că gândește, că raționează, că poftește, cu alte cuvinte că voiește. Mai are, deasemeni, în sine aceea că constă din ființă și accidente. Ei bine toate acestea arătate până acum sunt elemente ființiale și naturale. Mișcarea particulară și deosebită a acestora, este însă o deosebire ipostatică, pe când participarea la toate cele arătate mai sus înseamnă identitatea naturii. Felul existenței însă, ca și ipostasa separată și cu constituție proprie, sau construcția fiecărui fel de existență și folosirea particulară ca manifestare sau particulară ca mișcare și diferită a celor naturale, face ca ipostasele să fie separate și face ca să zicem că sunt mai mulți oameni. Astfel și cu privire la Tatăl, la Fiul și la Sfântul Duh: fiindcă existența fiecăruia este deosebită, înseamnă că sunt trei ipo-

stase [1]. Cum însă fiecare dintre aceste ipostase nu voieşte şi nu lucrează diferit şi nici deosebit sau separat, ci în acelaşi chip, este lămurit că nu este vorba despre trei Dumnezei, ci despre un singur Dumnezeu. Acestea zicând, să vedem acum dacă în Hristos sunt două naturi; atunci vom cunoaşte şi dacă proprietăţile naturale ale lui sunt duble, căci după cum se ştie este cu neputinţă ca să existe o natură în afară de proprietăţile ei naturale şi constitutive.

VIII.

In Hristos sunt două naturi.

Este Hristos Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit şi după unirea ipostatică a naturilor? Desăvârşit în Dumnezeire şi desăvârşit în omenire? Desigur. Dumnezeirea şi omenirea sunt o singură natură, sau două? Negreşit că două; căci una este natura Dumnezeirii şi alta natura omenirii. Deci, în Hristos sunt două naturi şi Hristos este în două naturi, dacă este cu adevărat Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit.

Şi iarăşi: Putem să mărturisim că Hristos este din două naturi? Desigur. Pentruce din două? Pentrucă el este din Dumnezeire şi din omenire. Dar ce? a zice Dumnezeire şi omenire înseamnă a zice două naturi? Desigur şi pe bună dreptate, fiindcă natura Dumnezeirii şi a omenirii nu este una.

---

1. Vezi Λόγος Κ' al Sf. Grigore al Nazianzului **Migne**, *P. G. vol. XXXV. col. 1065-1080.*

In afară de aceasta: Putem să mărturisim că Hristos după unire este în Dumnezeire și în omenire? Desigur. Deci, dacă după unire mărturisim că Hristos este în Dumnezeire și în omenire și dacă Dumnezeirea și omenirea sunt două naturi și nu una, negreșit că putem să mărturisim că el este în două naturi.

Și iarăși: Dacă Hristos are și după unire natura Tatălui desăvârșită și fără lipsă, neschimbată și neamestecată, întru totul și dacă are și natura Mamei, adică natura lui Adam, desăvârșită și fără lipsă, neschimbată și neamestecată, din toate acestea natura lui Dumnezeu și Tatălui și natura sfintei Fecioare este una sau sunt două? Desigur că două. Deci după unire în Hristos sunt două naturi. In Dumnezeu Cuvântul, mai înainte de unire nu erau două naturi, ci numai una, aceea a Tatălui și aceasta fiindcă este cu neputință ca una și aceeași natură să fie și creată și necreată, și cu început și fără de început, și supusă pătimirii și nesupusă pătimirii. Dacă a început, atunci nu mai este fără de început, iar dacă este necreată, atunci ea nu a mai fost creată. Deaceea Hristos nu este o singură natură ci este o singură ipostasă (purtând, adică) având două naturi una necreată și una creată, una fără de început, iar cealaltă cu început.

Tot astfel: Dacă o natură este compusă din naturi deosebite, ea nu este de aceeași ființă cu niciuna dintre ele. Fiecare dintre acestea își are definiția ei aparte; natura compusă însă, are o altă definiție compusă. Este cu

neputință ca cele ce primesc o definiție deosebită să fie de aceeași ființă. Dacă Hristos este o singură natură, cum va mai fi el deci de aceeași ființă cu Tatăl și cu Mama? Unul este Dumnezeu, iar cealaltă este om. Dumnezeu și om nu sunt însă o singură natură, căci Dumnezeirea și omenirea nu au o singură definiție: una este creatoare, iar cealaltă creatură.

Deasemenea: Una și aceeași natură nu poate să fie de aceeași ființă cu cele ce sunt de altă ființă. Sau: o natură nu se zice că este de aceeași ființă cu o natură și nici o ipostasă de o singură natură nu se zice că este de aceeași ființă cu ipostasele de ființe deosebite. Deci, dacă Hristos după unire ar fi o singură natură, atunci cum ar mai putea fi de aceeași ființă cu Tatăl și cu Mama, cari sunt, de ființe deosebite?

Și iarăși: Dacă natura lui Hristos, după unire este una, atunci cum se numește? Hristitate, adică Dumnezeo-omenire. Cu care natură? Dacă este una, atunci negreșit, cu natura lui care este una. Deci Dumnezeo-omenirea lui. In cazul acesta Dumnezeirea din Hristos urmează să fie supusă pătimirii.

In fine: Hristos a pătimit? Desigur: A pătimit Dumnezeirea lui, sau omenirea lui? Care natură? Omenirea. Natura lui dumnezeească a rămas fără pătimire? Da. Natura lui cea supusă pătimirii și cea nesupusă pătimirii este aceeași, sau sunt două naturi deosebite? Desigur că sunt două naturi deose-

bite. Dacă însă sunt două naturi deosebite, atunci cum mai sunt ele una și nu două? Cele două naturi nu sunt numai o singură natură, ci o singură ipostasă și două naturi: una supusă pătimirii și una nesupusă pătimirii.

Cu cele zise până acum discuțiunea noastră va fi desigur îndrumată pe o cale bună.

IX.

In Hristos este o singură ipostasă.

Cum că ipostasa lui Hristos este una și nu două, vom cunoaște din cele ce urmează: Este Hristos un singur Fiu, sau doi? Desigur că unul. Atunci cum mai poate fi vorba de două ipostase la Fiul, care este unul singur? Dacă ar fi două ipostase, atunci altceva ar fi o ipostasă și altceva cealaltă și am avea doi Hristoși; sau, altul ar fi Hristos și altul Dumnezeu-Cuvântul și nu ar mai fi un singur Fiu.

Şi iarăși: Dacă ipostasele lui Hristos ar fi două și dacă Hristos șeade de-a-dreapta Tatălui pe scaunul de heruvimi și se adoră de toată făptura, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, atunci ar însemna că noi adorăm o Pătrime iar nicidecum o Treime. Dar noi nu adorăm nicidecum altceva decât Treimea: un singur Tată, o singură ipostasă; un singur Fiu și Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu, o singură ipostasă dimpreună cu trupul său și un singur Duh Sfânt, o singură ipostasă: Treimea cea prea sfântă și prea slăvită. Căci după cum un cuțit înroșit în foc este tot un

cuțit și după înroșire, tot astfel și mai presus de această comparație, Hristos este unul şi o singură ipostasă și după întrupare. După cum, iarăși, mi-e frică să mă ating de cuțitul cel înroșit în foc, nu din cauza naturii fierului, ci din cauza naturii focului care s'a unit cu fierul, tot astfel mă închin Cuvântului celui întrupat și mă închin totdeodată și trupului, nu din cauza naturii trupului, ci din cauza lui Dumnezeu Cuvântul, care s'a unit cu el. Mă plec înaintea împăratului din cauza mantiei lui de purpură și cinstesc mantia de purpură din cauza împăratului. Și, la drept vorbind, în cazul împăratului și al hainei, unirea dintre ei nu este ipostatică, nici neîntreruptă și nici vecinică; în cazul lui Hristos Dumnezeul nostru, însă, unirea este ipostatică, neîntreruptă și vecinică. Pentru aceasta eu mă închin lui Hristos, Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu și Dumnezeu, ca unuia din Treime, la fel ca și Tatălui şi Sfântului Duh.

X.

Proprietăţile naturale în Hristos sunt duble.

S'a arătat deci că naturile lui Hristos sunt două și că ipostasa este una. Fiindcă el are două naturi, deaceea este nevoie ca să mărturisim în el, în chip desăvârşit și fără de lipsă şi proprietăţile naturale ale celor două naturi, de vreme ce cunoaștem că el este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit.

XI.
Despre proprietățile naturale pe care le are Hristos din natura dumnezeească.

Intr'adevăr, din natura dumnezeească și părintească el are aceea că este necreat, că este fără de timp și fără de început. Căci el nu a început să fie ca unul care mai înainte de aceasta nu era; ci el a fost din veci născut, datorită faptului că este Dumnezeu, având puterea naturală de a voi, de a lucra, de a fi atotputernic, de a fi nesfârșit de puternic, de a fi creator, a toate lucrător, nesfârșit, nedescris, neînțeles, necercetat, fără de moarte, atotstăpânitor, susținător a toate, bun, înțelept, drept, mântuitor, simplu și necompus în ceea ce privește natura, neschimbat, nestricat, supraveghetor a toate, mai dinainte cunoscător al celor viitoare, cuprinzător al tuturor, adică atotcuprinzător, nepărtaș la ceva: părtaș numai în ceea ce privește lucrarea iar nu și natura; liber, binefăcător, generos, lumină, nevăzut, neatins, mai presus de tot ceea ce este dumnezeesc, mai presus de orice ființă, iar ca să zicem în scurt, toate acelea pe care le are Tatăl sunt și ale Fiului, afară de nenaștere [1]. Mărturie adevărată despre aceasta este însuși Domnul, care zice: „Toate câte are Tatăl ale mele sunt“ (Ioan XVI, 15), iar către Tatăl însuși zice: „Toate ale mele ale Tale sunt“ (Ioan XVII, 10).

1. Vezi Λόγος ΚΕ' al Sf. Grigore al Nazianzului, **Migne**, *P. G. vol. XXXV, col. 1097-1225* și Λόγος ΛΑ', **Migne**, *P. G. vol. XXXVI, col. 241-256.*

XII.

Despre proprietăţile ipostatice pe care le are Hristos din ipostasa lui.

Propriu ipostasei lui este că el este Fiu născut din Tatăl [1] şi nu Tată nenăscut şi nici născător. Căci s'a născut din Tatăl fără de pătimire şi fără unire, adică fără amestecare (împreunare), întocmai ca lumina din foc; ba, ceva mai mult, ca o lumină desăvârşită dintr'o lumină desăvârşită. Deci, el îşi are fiinţa şi toate câte are, din Tatăl. Deaceea şi zice: „Tatăl meu este mai mare decât mine" (Ioan XVI, 28), căci eu sunt din el, cu toate că nu sunt după el [2], iar nu el din mine. Pentru care lucru el şi cinsteşte pe Tatăl.

XIII.

Despre proprietăţile pe care le are Hristos din natura omenirii.

Arătând, deci, proprietăţile naturii dumnezeeşti a lui Hristos, pe care le are din Tatăl, să arătăm acum şi proprietăţile naturale ale naturii omeneşti, pe care le-a avut din luarea asupra-şi a trupului nostru. Intr'adevăr, dacă fiind Dumnezeu desăvârşit s'a făcut pentru noi om desăvârşit ca noi, este lămurit că având toate proprietăţile naturale ale Dumnezeirii, pentru care lucru este şi Dumnezeu desăvârşit, are şi toate proprietă-

1. Vezi Λόγος Κ' al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, *P. G. XXXV, col. 1065-1080.*
2. Ibidem.

țile naturale ale omenirii, cele lucrătoare și cele pătimitoare, pentruca să fie și om desăvârșit. Căci dacă ar fi fost ceva dintre cele naturale pe care să nu-l ia asupra-și, atunci el nu ar mai fi fost om desăvârșit, ci incomplet.

XIV.

Despre puterile naturale.

Fie de mai 'nainte hotărît că puterea oricărei lucrări, a oricărei întrebuințări, a oricărei fapte și a oricărei pătimiri, noi am luat-o în chip natural dela Creatorul și că acestea sunt naturale. Intr'adevăr, este cu neputință ca o natură oarecare să se folosească în faptă, să săvârșească vreo lucrare, sau să sufere vreo pătimire, a cărei putere nu a luat-o în chip natural. De ex. pământul n'ar putea să facă să răsară plante, dacă n'ar fi luat puterea de a face să crească, în chip natural dela Creatorul. Și nici apa n'ar putea să facă să crească viețuitoarele, ca să mă exprim așa cu privire la nașterea peștilor, și să contribue la creșterea plantelor producătoare ale pământului, dacă n'ar fi luat puterea aceasta dela Creatorul. Deasemenea planta n'ar putea să crească dacă n'ar fi luat puterea de a crește și nici pasărea n'ar putea să zboare, dacă n'ar fi luat puterea de a zbura. Tot astfel nici animalele terestre n'ar putea să meargă și nici târâtoarele n'ar putea să se târască, dacă n'ar fi luat fiecare dintre acestea o astfel de putere. Deaceea nici omul n'ar putea să vadă, să înțeleagă, să

voiască în chip liber, sau să lucreze, dacă n'ar fi luat o asemenea putere în chip natural dela Creatorul.

XV.

Omul ca mocrocosm.

Omul deci este un microcosm [1]: el are și suflet și trup și se găsește așezat ca ceva mijlociu între înțelegere și materie. Cu alte cuvinte el este o legătură a ceea ce este văzut și a ceea ce este nevăzut, adică a creaturii celei simțuale și a celei înțelegătoare. Ochiul și partea cea mai curată a sufletului este înțelegerea. Omul este părtaș corpurilor celor neînsuflețite prin amestecul și compunerea lui din patru elemente; este părtaș plantelor prin cele de mai sus și prin puterea de hrănire și de creștere cum și prin puterea de sămânță; în fine este părtaș animalelor neraționale și prin cele de mai sus, dar și prin viață și prin pofta nerațională, adică prin mânie și dorință; apoi prin închipuire și prin aducere aminte, prin simțire și prin mișcarea instinctivă. Mișcarea instinctivă este mișcarea corpului întreg, apoi prin voce și respirare. Și este legat și de puterile cele netrupești și înțelegătoare prin rațiune și prin pofta rațională a minții, care este voința, cea dintâi mișcare a minții. Căci numai când cineva poftește ceva, raționează și numai

1. **Sf. Grigore al Nazianzului întrebuințează expresia: „ἐν μικρῷ μέγαν", Migne,** *P. G. vol. XXXVI,* Λόγος ΛΗ', *col. 324* și Λόγος ΜΕ', *col. 632.*

când raționează, judecă. Pofta aceasta este liberă; căci cel ce poftește ceva, poftește, înțelege, raționează și judecă în chip liber.

XVI.
Proprietățile naturale ale trupului și cele ale sufletului.

Trupului îi sunt proprii: tăierea, scurgerea și schimbarea în ceea ce privește calitatea; cu alte cuvinte răcirea, încălzirea, umezeala și uscăciunea ca și organizarea mădularelor. Sufletului rațional însă și numai lui, îi sunt proprii: viața, înțelegerea și pofta rațională, care la drept vorbind este voința. Inainte de toate acestea, partea cea mai proprie a sufletului, aceea care-l deosebește de ființa îngerilor este că el trăiește în trup și că îi dă acestuia viață și mișcare; că conduce trupul și pofta nerațională, dorința, mânia și mișcarea instinctivă în chip liber și după propria lui poftă, adică voință, stăpânind în chip natural propriul său trup, întocmai ca pe un sclav propriu și natural. Pentru aceasta omul este mai mult decât îngerii în ceea ce privește „chipul lui Dumnezeu“. Căci îngerul nu are un sclav natural și nici nu este în chip natural stăpân.

XVII.
Părțile comune sufletului și trupului.

Părțile comune sufletului și trupului, pe care le împărtășește sufletul trupului sunt: viața și închipuirea, adică puterea naturală

a simțurilor de a percepe și de a cunoaște; simțirea însăși, adică cele cinci simțuri: vederea, auzul, mirosul, gustul și pipăitul. Apoi, aducerea aminte, mișcarea instinctivă, puterea de hrănire și de creștere și pofta nerațională: mânia și dorința, foamea și setea, oboseala și saliva, plăcerea și desgustul (teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, neliniștea) sbuciumul, sudoarea și moartea. Moartea este despărțirea sufletului de trup. Deasemenea sufletul împărtășește trupului și toată iconomia hranei și a creșterii.

XVIII.

Proprietățile naturale sunt pătimiri și lucrări neraționale.

Toate acestea sunt pătimiri și lucrări neraționale: lucrări și puteri ale naturii. Deaceea toate cele ce sunt naturale, sunt dăruite naturii de Dumnezeu. Ele sunt pătimiri, pentrucă toată natura cea creată se mișcă și lucrează numai pătimind ceva. Numai natura dumnezeească este fără pătimire, se mișcă fără a suferi ceva și lucrează fără să se miște. Dintre puterile acestea unele par a fi mai mult lucrări, iar altele pătimiri, căci este mai cuviincios a zice că voința este mai mult lucrare, iar moartea, tăierea și scurgerea, mai mult pătimire. Deci tăierea, scurgerea și schimbarea din punctul de vedere al calității, adică albirea, înegrirea, răcirea, încălzirea, boala și altele de felul acesta, sunt pătimiri. Deasemenea și organiza-

rea, adică conformarea mădularelor. Natura lucrează organizând și conformând. Cel care pătimește, atunci când este organizat, este trupul. Când zic natură, înțeleg legea și puterea dată dela început, de Creatorul, fiecărei specii, după care aceasta se mișcă sau rămâne în repaos. Se mișcă în spre acelea, în spre care are putere și lucrări, înțelegând, raționând, voind, simțind și schimbându-se dintr'un loc în altul, căci puterea tuturor acestora o are dela Creatorul. Stă, iarăși, în repaos, nemișcându-se, față de acelea, față de care nu a luat putere și lucrări, ci față de care se găsește fără mișcare. Ințelegem prin mișcare ivirea unui lucru și distrugerea lui, schimbarea, creșterea, micșorarea și mișcarea locală. Mișcarea este de șase feluri: înainte, în urmă, la dreapta, la stânga, în sus și în jos. Dealtfel toate cele despre care s'a vorbit mai sus sunt mișcări. Ințelegerea însă și profta rațională, reflecțiunea și cercetarea, gândirea și intențiunea, judecata și dispoziția, preferința și părerea, cum și instinctul de a ne folosi de ceva, sunt lucrări. Se pare chiar că mai mult decât celelalte, lucrare este înțelegerea, pe când pofta este pătimire. Căci tot cel ce poftește sufere. Numim lucrarea aceasta poftă rațională, fiindcă este liberă, ca una care are stăpânire asupra pătimirilor neraționale, judecă și guvernează, ținând în frâu mânia, dorința, simțirea și mișcarea instinctivă. Căci acestea, în calitate de pătimiri neraționale sunt supuse și în ascultarea ra-

ţiunii: ele ascultă de raţiune, se supun şi se mişcă aşa cum porunceşte raţiunea, la oamenii care se conformează naturii.

XVIII (XIX).

Pătimirile ca părţi constitutive ale fiinţei animalice.

Dar şi pătimirile sunt părţi constitutive ale fiinţei animalice, căci fără de acestea nu poate exista viaţa. Acestea însă au fost date omului în slujbă de Creator: dorinţa i-a fost dată în slujbă faţă de Dumnezeu şi de voinţele lui, iar mânia i-a fost dată în slujbă împotriva diavolului şi a păcatului, cum şi pentru ca să îmbărbăteze dorinţa. Aşa dar pofta neraţională este dată pentru constituirea fiinţei animalice. Pofta raţională şi liberă însă a fost dată omului de Creator pentru ca să ţină în frâu, în chip liber, orice mişcare naturală, să o stăpânească şi să o supună legii Aceluia care a creat-o. Astfel în om pofta şi înţelegerea au fost împreunate, pentruca să nu pătimim fără să vrem cele ale animalelor neraţionale, noi fiind raţionali. Căci mintea poftind ceva în chip liber şi terminând ceva de poftit în chip raţional şi înţelegător, înţelege şi cercetează, gândeşte şi deliberează, distinge şi se dispune faţă de ceea ce a judecat, preferă şi porneşte la faptă. Raţionalul comandă dela natură neraţionalului. Dacă deci, omul a fost creat ca un împărat raţional al întregei creaţii neraţionale, cum nu va fi el liber de pătimirile neraţionale din el? Fiind dotat cu poftă, cu ra-

țiune și cu înțelegere, el înțelege și raționează mânat de poftă și poftește liber în chip înțelegător și rațional. Dintre cele ce sunt comune sufletului și trupului, viața este mai mult o lucrare; închipuirea însă și simțirea, aducerea aminte și mișcarea instinctivă, sunt lucrări pătimitoare, sau pătimiri lucrătoare. In fine mânia și dorința, foamea și setea, oboseala, tema, slăbiciunea, lupta lăuntrică, plăcerea, întristarea, saliva și sudoarea, cum și hrănirea și creșterea, iar mai presus de toate moartea, sunt pătimiri [1].

XIX. (XX).
Proprietățile naturale sunt dăruite oamenilor de Creator.

Toate acestea sunt naturale și inatacabile și sunt dăruite naturii oamenilor de către Creator. Dealtfel el le-a dăruit și ființa și aceea că sunt astfel. Nu este nimeni dintre oameni care să nu fie părtaș la acestea. A le avea este o dovadă de înțelepciunea și virtutea Creatorului. Nouă nu ni se socotesc însă nici ca virtute, nici ca răutate. Ele sunt însă bune și ne sunt dăruite de Cel bun, spre bine. Virtutea sau răutatea o constitue numai felul în care ne servim de ele. Dacă voința se supune legii lui Dumnezeu și dacă mintea conduce, după legea lui, cele supuse ei, adică toate mișcările sufletului și

1. Vezi Sf. Grigore al Nisei **Migne,** *P. G. vol. XLIV,* Εἰς τὰ τῆς Γραφῆς ῥήματα· „Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν", Λόγος Β' *col. 277-297.*

în chip deosebit mânia și dorința, căci acestea sunt supuse rațiunii, atunci noi săvârșim virtutea și împlinim dreptatea. Pentru aceasta am primit putere asupra acestora. După cum însă am primit puterea, tot așa am primit și legea și am fost mai departe sub lege. Intr'adevăr, ființele neraționale, neavând mintea conducătoare liberă de mânie și dorință, n'au primit nici lege. Deci, fiind dela natură sclavi ai Creatorului și având libertatea, această parte constitutivă a virtuții (căci ceea ce este făcut cu forța nu este virtute și nici ceva plăcut), am primit legea pentruca să cunoaștem că avem un stăpân și pentruca nu mergând în întunerec să cădem în gropi. David a zis: „Legea ta este făclie picioarelor mele și lumină cărărilor mele" (Pslam CXVIII, 105), pentru ca să se cunoască dorința și bunăvoința noastră de a fi părtași ai binelui dimpreună cu Dumnezeu: „pentru ca binele celui ce adună, să fie tot atât de mare ca și acela al celui ce procură sămânța". Căci el ne-a dăruit nouă puterea de a face bine și tot el ne-a făcut și liberi pentru ca binele să fie dela el și dela noi. Dumnezeu conlucrează spre bine cu oricine preferă binele, pentruca păzind ceea ce avem dela natură, să dobândim cele ce sunt mai presus de natură, adică, nestricăciunea și îndumnezeirea, din unirea cu Dumnezeirea, prin familiarizarea voinței noastre după putere cu el și ca nu folosindu-ne de puterile naturale fără de rațiune să ne asemănăm cu dobitoacele cele fără de înțele-

gere și să devenim asemenea lor (Psalm XLVIII, 21). Dacă voința noastră nu se supune voinței dumnezeești și mintea noastră liberă se folosește după propria ei părere și preferință de mânie și de dorință, ea lucrează atunci răutatea. Răutatea nu este altceva decât păcat, rătăcire și neascultarea legii Stăpânului nostru. Așa dar cel dintâi bun demn de natura cea rațională este liberul arbitru, iar a te folosi de liberul arbitru, a fi stăpân și deasupra pătimirilor celor neraționale, adică, deasupra mâniei și dorinței, este virtute. A trăda însă libertatea, a te lăsa învins de pătimirile cele neraționale și a trăi nerațional și ca dobitoacele, este răutate, este păcat. Deci, să nu ne purtăm în chip rușinos, săvârșind ceea ce săvârșesc animalele neraționale, ci să supraveghem cu rațiunea instinctele naturii. Căci nu se cuvine omului celui rațional felul de trai al celor neraționale, ci se cuvine, mai mult, să se folosească în chip rațional de pătimirile cele neraționale, să le rânduiască cu rațiune, să le conducă întocmai ca unul care are putere asupra lor, să le țină în frâu, să se conducă el însuși și să se supună legii dumnezeești, folosindu-se de acestea așa cum a poruncit Domnul.

XX (XXI).

Ereticii n'au idei lămurite de noțiunile credinței.

Trebue să știm că ceea ce provoacă rătăcirea ereticilor este confundarea numelor. Astfel monofiziții, adică acefalii, zic că na-

tură și ipostasă este același lucru, fapt care i-a determinat să zică cum că în Hristos este o singură natură, de frică să nu împartă pe Hristos în două ipostase. Deasemenea cei ce judecă la fel cu Nestorie au zis că sunt două ipostase, de frică să nu confunde cele două naturi ale lui Hristos în una singură. Și tot astfel și monoteliții necunoscând deosebirea dintre voința naturală și cea ipostatică, adică dintre voința naturală și cea gnomică, au fost siliți să zică cum că în Hristos este o singură voință. Ca să scăpăm însă de rătăcirea care ar putea să provină de pe urma faptului că un singur nume are mai multe înțelesuri, vom trata mai jos cele privitoare la voință.

XXI (XXII).

Ce înseamnă voința?

Voința este ceva care are mai multe înțelesuri, căci înseamnă când voința, adică puterea de a voi, când însuși lucrul voit, care este supus voinței, adică lucrul însuși pe care-l voiește cineva. Și altceva este voința și altceva lucrul voit, după cum altceva este vederea și altceva lucrul văzut. Vederea este însăși puterea văzătoare, cu ajutorul căreia vedem și care lucrează prin ochi. Lucrul văzut este însă lucrul acela care se vede: piatra, lemnul, sau altceva de felul acesta. Tot asemenea și voința este însăși puterea voitoare a sufletului, cu ajutorul căreia voim, iar lucru voit, însuși lucrul pe care-l voiește

cineva. De ex.: voiesc să navighez; a naviga este un lucru voit. In genere lucrul voit este sau o lucrare, adică o faptă, sau o pătimire. Acum să vedem dacă voința este naturală sau ipostatică.

XXII (XXIII).
Voința naturală și cea ipostatică.

Așa dar orice om are puterea voitoare, sau nu? Este lămurit că orice om are puterea de a voi și că orice om are voirea. Căci care om a fost acela care să nu voiască nimic? Totuși nu orice om voiește în același fel; ci, unul voiește bine, iar altul voiește rău; fiecare după propria lui părere. Incât voința ,adică puterea voitoare și faptul simplu de a voi, sunt ceva natural. Ceea ce se voiește însă, adică a voi într'un fel sau în altul, este ceva gnomic și ipostatic.

XXIII (XXIV).
Analiza noțiunii voință.

Și iarăși: Voința fiind, după cum am spus, ceva care are mai multe înțelesuri, ea arată când puterea voitoare, când aceea ce voim. Este nevoie să știm că altceva este puterea voitoare, altceva a voi, altceva a voi un lucru oarecare și într'un fel oare-care, altceva ceea ce se voiește, altceva voitor și altceva cel ce voiește. După cum altceva este vederea și altceva a vedea, altceva a vedea un lucru oarecare și într'un fel oarecare, altceva ceea ce se vede, altceva văzător și altceva cel ce vede. Vederea este însăși puterea văzătoare

a sufletului, care lucrează prin ochiu și potrivit căreia vedem. A vedea însă, înseamnă a ne folosi de puterea văzătoare, a lucra cu ea și a vedea. Nimeni nu vede dacă nu are vederea, adică puterea de a vedea. Dar ce este ceea ce se poate vedea? Se poate vedea cerul, pământul sau altceva. In cât privește felul în care se poate vedea, acesta este: bine, sau rău. Ceea ce se vede este aceea ce cade sub vedere, adică corpul văzut, coloarea, sau forma văzută. Văzător este aceea ce are dela natură puterea de a vedea, chiar dacă doarme, sau dacă este orbit. Astfel, omul este un animal văzător. Cel ce vede, în fine, este acela care se folosește de vedere, adică de puterea văzătoare, cel ce lucrează cu ea și vede. Tot astfel, voința este însăși puterea voitoare, care este dată sufletului în chip natural de Creator, adică puterea de a voi. A voi, însemseamnă a te folosi în chip efectiv de puterea voitoare și a pofti. Nimeni nu voiește, dacă nu are voință, adică putere de a voi. Ceea ce se voiește este lucrul voit, care este supus voinței, adică lucrul însuși pe care-l voiește cineva. De ex.: voiesc să navighez. A naviga este un lucru voit. Sau: voiesc să fiu cumpătat. A fi cumpătat este nu lucru voit. Lucrul pe care cineva nu-l voiește se zice ne-voit, după cum lucrul pe care cineva nu-l vede se zice nevăzut. A voi ceva, înseamnă a voi un lucru oarecare.

De ex.: a voi să te unești cu Dumnezeu, a voi să mănânci, a voi să bei, a voi să navighezi, a voi să te împreunezi

cu femeea. A voi într'un fel sau altul, înseamnă a voi bine, adică a voi să te împreunezi cu femeea, bine și după legea lui Dumnezeu, iar aceasta se poate numai atunci când femeea este a ta, sau a voi să te împreunezi cu femeea rău și împotriva legii lui Dumnezeu, atunci când femeea, este streină. Voitor este aceea ce are dela natură puterea voitoare. De ex.: omul, îngerul, Dumnezeu. Fiecare dintre aceștia are dela natură puterea voitoare, căci fiecare dintre ipostasele Dumnezeirii voiește, fiecare ipostasă a îngerilor voiește și fiecare ipostasă a oamenilor voiește. Ceea ce are însă fiecare ipostasă, aceea este ceva natural, căci este natural ceea ce se poate observa în toate ipostasele de aceeași specie și de aceeași ființă. In fine cel care voiește este acela care se folosește de voință, adică de puterea voitoare, cel care poftește ceva, adică ipostasa.

XXIV (XXV).

In ce constă voința naturală și în ce constă voința ipostatică?

Voință așadar înseamnă când voința, adică puterea voitoare, când aceea ce se voiește, adică lucrul pe care-l voim. Voința deci este naturală, după cum dealtfel și faptul simplu de a voi este tot natural. Orice om are puterea de a voi și orice om voiește, adică se folosește de voință, căci omul este un animal voitor. Ceea ce se voiește însă, nu este numai ceva natural, ci și gnomic și ipo-

static. Nu orice om voieşte în acelaşi fel şi nici acelaşi lucru; încât felul în care voieşte cineva: bine sau rău şi ceeace voieşte, adică lucrul acesta sau acela, nu este ceva natural, ci gnomic şi ipostatic; el are loc numai la îngeri şi la oameni. La Sfânta şi nedespărţita Treime însă, voinţa naturală a celor trei ipostase este una şi unul lucrul natural voit: binele. Căci nu fiecare ipostasă are un lucru voit care să-i fie propriu şi nici o mişcare proprie [1], ci mişcare celor trei ipostase este una singură, după cum tot unul singur este şi lucrul voit. Pentru acesta nu sunt trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu, cele trei ipostase: un Dumnezeu dimpreună cu puterile lui, dar nu compus. Fiecare dintre ele este Dumnezeu desăvârşit şi ipostasă desăvârşită. Din ipostase însă nu poate avea loc o compunere a naturii.

Negreşit că faptul acesta este cu totul ciudat; el este însă demn numai de Dumnezeire. La îngeri şi la oameni nu se întâmplă tot aşa. Voinţa îngerilor este una: puterea naturală de a voi, dată lor de Dumnezeu. Fiecare înger voieşte şi fiecare om voieşte, dar nu toţi îngerii şi nici toţi oamenii nu au o singură mişcare, ci fiecare ipostasă are o mişcare proprie, şi un lucru voit, propriu. Ipostasele îngerilor nu voiesc toate la fel şi nici acelaşi lucru. Tot astfel nici ipostasele oamenilor; ci una voieşte bine, iar

---

1. Vezi Λόγος ΚΓ' al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, *P. G. vol. XXXV, col. 1152-1168,* şi Λόγος ΜΒ, Migne, *P. G. vol. XXXVI col. 457-492.*

cealaltă rău; una voiește cutare lucru, cealaltă cutare. Și, în timp ce unul se mișcă și voiește, nu se mișcă laolaltă și nici nu voiesc laolaltă și celelalte. Astfel la oameni și la îngeri voința este naturală și tot astfel și a voi este ceva natural. Tot omul este voitor și tot omul voiește. Nu tot omul însă este voitor al aceluiași lucru și nici nu voiește același lucru. La Sfânta Treime însă, cele trei ipostase sunt una într'alta și Cuvântul și Duhul Sfânt sunt puteri ale Tatălui. Din cauza aceasta este o singură mișcare și tot astfel același lucru voit. Oamenii și îngerii au însă fiecare ipostasa lui separată și despărțită, deși sunt de o singură natură. De aceea puterea de a voi și voirea este una și este ceva natural. Cum și ce se voiește însă este ceva ipostatic și gnomic. Natura lor voitoare este una; cei ce voiesc însă sunt mulți, voind deosebit, unul un lucru iar celălalt altul.

XXV (XXVI).

Funcțiunea voinței.

Voința este o poftă animală și rațională. Ca animală, pofta aceasta este și de domeniul simțului. Toate cele ce sunt neraționale poftesc numai mânate de simțuri; deci, ele nu poftesc în chip rațional și nici liber. Numai omul, fiind un animal rațional, în calitate de animal, el poftește ca un animal, deci mânat de simț, iar în calitate de rațional el poftește rațional și liber. Voința este prin urmare, o poftă naturală, rațională și

animală, legată numai de cele ce sunt naturale. Voințe naturale sunt: în primul rând a te supune legii lui Dumnezeu, căci omul este dela natură servul lui Dumnezeu și supusul lui; în al doilea rând, toate ipostaticele naturii. De ex.: foamea, setea, somnul și altele de felul acesta. Voința ipostatică și gnomică, este pofta mânată de plăcerea și de părerea proprie a ipostasei care se folosește de ea, dar nu după legea lui Dumnezeu; este modul folosirii de voința naturală, după părerea ipostasei care se folosește de ea. Faptul că ipostasele sunt separate una de alta face ca și părerea să fie deosebită dela o ipostasă la alta.

XXVI (XXVII).

Voința naturală este ceva sigur.

Unii spun însă că omul nu are voință naturală. După aceștia, nu există decât două voințe: una dumnezeească și bună, iar cealaltă rea și diavolească. Atunci când omul voiește binele, el voiește voința lui Dumnezeu. Când voiește însă răul, el voiește voința diavolului. Ei uită însă că este cu neputință ca o natură oarecare să se folosească de o faptă a cărei putere nu a primit-o dela natură. De ex.: pasărea n'ar putea să zboare, dacă n'ar fi primit în chip natural puterea de a zbura; deasemenea nici animalele terestre n'ar putea să meargă, dacă n'ar fi primit în chip natural puterea de a merge. Tot astfel

nici omul n'ar putea să înțeleagă, dacă n'ar fi primit înțelegerea dela natură; nici să vorbească, dacă n'ar fi primit dela natură puterea de a vorbi; deasemenea el n'ar putea nici să vadă și nici să voiască, dacă n'ar fi primit puterea naturală de a vedea și de a voi. Trebue deci, ca el să aibă mai întâi dela natură puterea de a voi, care este voința, și numai astfel să voiască. Din care cauză și la Domnul nostru Iisus Hristos, pentrucă sunt două naturi și voințele naturale sunt două: pentru ca să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, nelipsindu-i niciuna din proprietățile Dumnezeirii și nici dintre cele ale omenirii; voind conform cu amândouă acestea (și acest lucru noi îl numim dublu) și voind deosebit după deosebirea naturală: dumnezeește și atotputernic, căci voința dumnezeească este atotputernică și (iarăși) nu atotputernic, ci slab și supus pătimirii, căci voința omenească este slabă și supusă pătimirii. Și altul este lucrul voit în chip natural omenesc și altul cel dumnezeesc. Voințele omenirii nu sunt și voințele Dumnezeirii, căci natura omenească este dela natură voitoare și poftitoare de mâncare, de băutură, de somn și de altele de felul acesta; Dumnezeirea însă nu este poftitoare de asemenea lucruri, cu toate că voiește ca natura natura omenească să poftească în chip natural asemenea lucruri, după cum trebue și atunci când trebue.

XXVII (XXVIII).

In Domnul Hristos sunt două voințe.

Având în vedere deosebirea naturală, în Domnul nostru Iisus Hristos sunt două voințe. Ele însă nu sunt protivnice una alteia. Căci nici voința naturală a omului nu este protivnică voinței dumnezeești și nici puterea naturală voitoare, după cum nu sunt protivnice ei nici cele ce sunt în chip natural supuse ei și nici folosirea naturală a voinței. Voința dumnezeiască este creatoarea tuturor celor naturale. Numai ceea ce este protivnic naturii este protvinic voinței dumnezeești, iar aceasta este pofta plăcerilor, care lăsate la părerea proprie a fiecăruia este în stare să greșească, adică păcatul. O asemenea poftă, însă, n'a fost luată asupra-și de Domnul: „Căci el nu a făcut păcat și nici vicleșug nu s'a găsit în gura lui“ (Isaia LIII, 29). Cum ipostasa lui Hristos este una și Hristos este unul, unul este și cel ce voiește după amândouă naturile: binevoind ca Dumneezu și supunându-se ca om. Binevoind ca Dumnezeu, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, cu voința părintească și dumnezeească, iar ca om spunându-se voinței lui părintești și dumnezeești, cu voința noastră. El nu a fost spus Tatălui cu voința lui dumnezeească ,căci voința dumnezeească nu poate fi nici spusă și nici neascultătoare. „Acestea“ după cum spune Grigore Teologul „sunt proprii numai celor care sunt supuși

cuiva" [1]. Ele aparţin numai chipului de serv, pe care l-a avut aceea ce a luat el dela noi, oamenii. Dacă a fost supus, el a fost supus în chip natural (Filip II, 7), numai după voinţa lui omenească, fiindcă ascultarea liberă şi nesilită, înseamnă supunerea unei voinţe alteia. Astfel, el a voit şi voieşte ca Dumnezeu cele dumnezeeşti şi a voit şi voieşte ca om cele omeneşti: nu printr'o părere protivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit şi voieşte cele omeneşti, aşa cum a binevoit voinţa lui dumnezeească, atunci când a binevoit şi aceea ce a binevoit, voinţa lui omenească spunându-se, în chip liber, voinţei lui dumnezeeşti.

XXVIII (XXIX).

Mărturiile Tradiţiei.

După fericitul Irineu [2], voinţa şi lucrarea lui Dumnezeu este cauza eficientă şi prevăzătoare a tot timpul, locul, veacul şi a toată natura; iar voinţa omenească este o putere naturală poftitoare a celor care sunt potrivite cu natura şi cuprinzătoare a celor care sunt legate în chip fiinţial de natură. Fiinţa pofteşte să existe, să trăiască şi să se mişte după simţire şi înţelegere, mânată de propria ei natură şi de o fiinţialitate deplină. Căci natura este voitoarea ei însăşi şi a tuturor celor ce intră în alcătuirea ei, datorită

1. Vezi Λόγος Α' al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, *P. G. vol. XXXVI col. 104-133.*
2. Vezi Migne, *P. G. vol. VII, col. 1232.*

rațiunii existenței sale, potrivit căreia ea este și a fost legată de ele prin poftă. Pentru motivul acesta, alții definind voința aceasta naturală zic: Voința naturală este o poftă rațională și animală legată numai de cele naturale. După fericitul Clement [1], voința este o putere poftitoare a ceea ce există în sens propriu. Și iarăși: ea este o poftă potrivită naturii ființei raționale. Deasemenea: o mișcare liberă a înțelegerii atotstăpânitoare. Dumnezeu, creind la început pe om, l-a făcut după cum zice sfințitul Atanase [2], natură fără de păcat și voință liberă. Dar toată creația rațională și nerațională, simțitoare și nesimțitoare, sau fără viață este natură fără de păcat; nu toată creația însă este voință liberă. Deasemenea și natura dumnezeească este voință fără de păcat și liberă; ea nu este însă schimbătoare, ci neschimbată. Așa dar natura dumnezeească este voitoare, liberă, fără de păcat și neschimbată. Toată creația a fost făcută de Dumnezeu fără de păcat: „Căci toate câte a făcut, au fost bune foarte“ (Gen. I, 11). Ea a fost făcută însă schimbătoare. Toate acelea a căror naștere a început dela o schimbare sunt schimbătoare în ceea ce privește natura, schimbarea nefiind altceva decât aducerea din neființă la ființă.

Deci, dacă Hristos nu a luat voința omu-

---

1. Vezi Sf. Clement Alexandrinul **Migne**, *P. G. vol. IX*, (fragm. *De providentia) col. 752.*

2. Vezi Sf. Atanase **Migne**, *P. G. vol. XXVI* „Περὶ σαρκώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ἀπολλιναρίου“ Λόγος Α' *col. 1105.*

lui, atunci, cu ce voință a fost supus Tatălui? (Filip. II, 8). Dacă nu a luat voința omenească, atunci cu ce voință a fost sub lege? (Galat. IV, 4). Dacă nu a luat voința omenească, atunci cu ce voință a împlinit toată dreptatea? [1]. Și, cum că el a săvârșit toată virtutea și a împlinit toată dreptatea, el însuși a zis către Ioan: „Lasă acum, căci așa se cuvine, ca să împlinim toată dreptatea“ (Mat. III, 19). El a împlinit toată virtutea și toată dreptatea; nu a progresat însă prin fapte și nici prin virtute, ci a fost desăvârșit datorită unirii desăvârșite. Căci nu mai 'nainte nefiind, a devenit apoi Dumnezeu, ci fiind Dumnezeu desăvârșit, s'a făcut om desăvârșit.

Dacă nu a luat asupra-și voința omenească, el nu a vindecat aceea ce a călcat în noi (porunca lui Dumenezeu) pentru prima oară. Căci, „aceea ce nu este luat nu este vindecat“, zice Grigore Teologul [2]. Și cine este aceea ce a greșit, dacă nu voința? Deci, aceea ce a greșit, aceea ce a păcătuit, a avut mai ales nevoie de vindecare. Dacă însă zici că el nu a luat asupra-și aceea ce a păcătuit, atunci trebue să zici că nu a luat asupra-și nici natura cea păcătoasă (și bolnavă). Iar dacă n'a luat-o pe aceasta, n'a luat nici natura omenirii, căci aceasta este cea care a păcătuit.

---

1. Vezi Epist. CI Πρὸς Κληδόνιον (A) **Migne,** *P. G. vol. XXXVII, col. 176-193.*
2. Ibidem *col. 184.*

Dacă nu a luat voința omenească, atunci cum „mai 'nainte de a cunoaște binele și răul s'a arătat neascultător față de răutate, prin aceea că a ales binele? (Isaia VII, 16). Doar voința dumnezeiască nu se arată neascultătoare sau ascultătoare și nici nu alege. El se arată însă neascultător față de răutate și alege binele, spunându-se în chip liber, ca om, voinței părintești. Căci alegerea este ceva care ține de voința liberă. El nu intenționează însă și nici nu judecă deopotrivă cu noi; și nici lucruri care ar fi contrare unul altuia, cugetând virtutea și răutatea și având cunoștință de ele. Ci, el are cunoștință numai de bine; căci aceasta este bunăvoirea voinței dumnezeești. Astfel a plătit el datoria lui Adam. Prin aceea însă că s'a zis „Mai 'nainte de a cunoaște binele și răul" (nu zice nicidecum că l'ar fi primit mai târziu pe acesta) înseamnă că el nu a cunoscut și nu a cugetat răul, din cauza unirii ipostatice. Rațiunea lui n'a fost nici cu înclinare către ambele părți și nici nehotărîtă. Ci, el fiind un singur Hristos deopotrivă în toate, adică Dumnezeu și om, s'a folosit de cele omenești ale lui, adică de toate cele naturale ale omenirii, întru ascultarea voinței lui părintești și dumnezeești.

Dacă n'ar fi luat voința omenească, atunci el n'ar fi mai primit ajutorul prin îngeri (căci se zice „și iată un înger împuternicindu-l pe el" (Luc. XXII, 43) și de împuternicire are nevoie numai natura omenească). Oare nu zice David că „îngerilor lui va po-

runci cu privire la tine și te vor ridica pe mâini"? (Psalm XC, 11).

Dacă în timpul patimilor s'a simțit părăsit, mai putem zice oare că nu a luat voința omenească? Nu a zis el oare „Eloì, Eloì, lama sabahtani?" adică „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m'ai părăsit?" (Marc. XV, 34). Dumnezeu și Tatăl a dat pentru noi morții pe unul născut Fiul său, care din pricina aceasta s'a făcut om. Trupul lui nu a fost părăsit și nu a fost despățit de Dumnezeirea lui; el nu a văzut stricăciune și nici sufletul lui nu a fost părăsit în iad (Ps. XV, 11). Dar Dumnezeu și Tatăl nu a crutat pe propriul său Fiu, ci l-a dat pentru noi (Rom. VIII, 32) spre insulte și necinstire, spre patimi pe care nu le-a meritat și de care nu s'a făcut vinovat și spre moarte. Deaceea, cu bunăvoirea părintească, făcându-se supus (Filip. II, 8) până la cruce și disprețuind rușinea (Ebr. XII, 2) a încununat natura noastră cu mărire, și cu cinstea nestricăciunii (Ps. VIII, 7).

Dacă cei ce mărturisesc o singură natură compusă în Hristos și tăgăduiesc cele două naturi acceptă totuși deosebirea naturilor, atunci cum cei ce mărturisesc și vestesc două naturi în Hristos născocesc în el o singură voință? Dar ei zic, că voința nu este naturală, ci ipostatică. Ce numiți voi însă voință? Puterea voitoare și faptul simplu de a voi și lucrul voit în chip natural, sau felul în care se folosește cineva de voință, adică felul cum voiește și lucrul voit după părerea

și plăcerea proprie? Dacă ziceți că puterea voitoare este ipostatică și tot asemenea și faptul simplu de a voi, atunci nu dați o definiție dreaptă. Căci tot omul are puterea voitoare și poate voi în chip simplu; cele ce se pot considera însă în toate ipostasele de aceeași specie sunt naturale iar nu ipostatice. Dar nu tot omul voiește același lucru și nici în același fel. Deaceea puterea voitoare și faptul simplu de a voi, sunt ceva natural; ceea ce se voiește însă ca și felul în care se voiește este deosebit după fiecare ipostasă și este un accident ipostatic. Mărturie despre aceasta este sfântul Ioan, care pe bună dreptate este numit Gură-de-aur, zicând în Cartea I, cuv. 14 al explicării epistolii către Ebrei, cam acestea: „Voința este ceva înăscut și dela Dumnezeu; cutare sau cutare voință însă, este a noastră și a părerii noastre".

Și iarăși, dacă și puterea voitoare este ipostatică, în măsura în care Fiul este o altă ipostasă față de Tatăl în aceeași măsură va fi și cu altă voință.

Afară de aceasta, cele ce sunt naturale, nu se învață de nicăeri. Căci nimeni nu se învață să aibă foame, sau sete, să doarmă, sau să respire. Și tot asemenea nu se învață nimeni nici să voiască. Felul de a voi, însă, adică a voi bine sau rău și ce să voiască, se învață. Legea lui Dumnezeu nu învață a voi, căci acest lucru ni s'a dat de el în chip natural. Ea ne învață, însă, să voim bine și ce anume să voim. Incât, a voi este ceva natural;

ce și cum voim însă, este ceva ipostatic și deosebit, afară de cele ce se întâmplă la Sfânta Treime. Căci acolo cele trei sfinte ipostase ale Dumnezeirii voiesc la fel și aceleași lucruri, potrivite cu ființa Dumnezeirii. Căci unul din Sfânta Treime, Fiul cel întrupat și Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu, după cum în afară de Tatăl și de Duhul Sfânt prin aceea că s'a făcut om, a avut natură omenească și s'a deosebit de Tatăl și de Duhul, tot asemenea se deosebește de Tatăl și de Duhul și în ceea ce privește proprietățile naturale ale omenirii, având două naturi și două proprietăți naturale.

Deasemenea este ființial și natural aceea ce când este de față păstrează și când nu este de față distruge definiția naturii. Poate fi oare un om fără voință? Nicidecum. Căci niciodată nu a fost vreun om fără voință. Prin urmare voința este naturală. Dacă deci foamea, setea și pofta somnului, fiind pofte neraționale, sunt naturale, oare pofta rațională și liberă nu va fi naturală?

In ceea ce privește înțelegerea și libertatea noi am fost făcuți, „după chipul lui Dumnezeu“. Dacă deci nu a luat asupra-și înțelegerea și voința liberă, atunci el nu a luat asupra-și nici ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Mai târziu vom arăta câte ceva și despre ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Dacă n'a luat asupra-și ovința omenească, atunci toate câte a voit Hristos, le-a voit cu voința dumnezeească. Cum dar, intrând (cu voință) în casă și voind să rămână ascuns,

n'a putut? (Marc. VII, 24). Inseamnă că voința dumnezeească nu este atotputernică, ci neputincioasă. Incetează, omule ,a vorbi astfel de nebunii! Nu ține de voința dumezeească, a se atinge de mâncare ,sau de băutură, a se schimba dintr'un loc în altul și altele de felul acesta, ci de cea omenească. Și, deși cu voința omenească, Hristos a voit acestea după bunăvoirea părintească.

XXIX (XXX).

Despre liberul arbitru.

Dar ei zic că libertatea s'a dat omului nu în chip natural, ci în chip de cinste, prin aceea că Grigore Teologul [1] zice: „Cu libertatea cinstindu-l pe el“. Ascultă însă iarăși, ce zice Tatăl: „Pe acesta cinstit cu rațiunea și cu chipul lui Dumnezeu“. Ar însemna deci că nici rațiunea nu o are în chip natural, ci în chip de cinste; cu aceasta însă, iată-te spunând că Domnul a luat asupra-și nu un suflet rațional, ci unul nerațional.

XXX (XXXI).

In câte feluri se poate zice «după chipul lui Dumnezeu».

Se poate zice „după chipul“ atunci când este vorba de rațiune, de înțelegere, de libertate, de lucrarea înțelegerii de a naște cuvân-

---

3. Vezi Λόγος ΜΕ, al Sf. Grigore al Nazianzului **Migne** *P. G. vol XXXVI, col. 632.*

tul și de a da la iveală duhul și de puterea conducătoare. Când este vorba de acestea, atunci și îngerii și oamenii sunt „după chipul“ lui Dumnezeu. In afară de acestea încă, oamenii mai sunt „după chipul“ lui Dumnezeu, prin calitatea de nenăscut pe care a avut-o Adam, prin cea de născut, pe care a avut-o Abel și prin cea de purces, pe care a avut-o Eva. Din punctul de vedere al puterii conducătoare oamenii sunt „după chipul“ lui Dumnezeu prin aceea că sufletul are dela natură serv trupul, că are putere asupra lui și prin aceea că întrunește în el toată creația. Căci în Dumnezeu se unește toată creația și în om, el fiind o legătură a creației celei înțelegătoare și a celei simțuale. In fine prin aceea că după chipul acestuia avea să fie Fiul lui Dumnezeu. Căci el nu a fost înger, ci om. [1]

XXXI (XXXII).

Despre ipostasa compusă.

Orice ipostasă compusă, (compusă din diferite naturi), are în chip necesar proprietățile naturale ale amândoror naturilor, chiar dacă în unirea lor se vede că este un amestec. Căci focul și apa sunt cu totul protivnice unul altuia: focul este fierbinte și uscat, iar apa rece și umedă. Atunci însă când se va alcătui un corp din cele patru elemente, el

---

1. Vezi Sf. Grigore al Nisei, **Migne**, *P. G. vol. XLIV* „Περὶ τοῦ τί ἐστι τὸ „κατ 'εἰκόν θεοῦ καὶ κ θ'ὁμοίωσιν *col. 1328-1345* și Sf. Anastase Sinaitul **Migne**, *P. G., vol. LXXXII* „ἐκ τοῦ κατ, εἰκόνα“ *col. 1144-1149.*

are cele patru calități: căldura și răceala, umezeala și uscăciunea. Deci dacă acolo unde se observă un amestec, este necesar să se observe proprietățile naturale ale componentelor, cu atât mai mult trebue să se observe aceasta în unirea cea neamestecată.

XXXII (XXXIII).

Voința naturală și cea ipostatică.

Dar ei spun că omul nu are voință naturală și că dimpotrivă, după exemplul lui Maniheu, voințele sunt numai două: una dumnezeească, bună, iar alta diavolească, rea. Atunci când omul voiește binele, el a avut voința lui Dumnezeu; când însă voiește răul, pe aceea a diavolului. O, nebunie excesivă! O, necunoștință a întunerecului! Are oare omul voința dumnezeească atotcreatoare, sau nu? Ei spun că da. Dacă deci omul are voința dumnezeească, atunci când voiește binele, înseamnă după ei, că este atotcreator. Ei uită că este cu neputință ca o natură oarecare să lucreze ,sau să se folosească de o faptă a cărei putere nu a primit-o în chip natural. Astfel pasărea n'ar putea să zboare dacă n'ar fi luat în chip natural această putere și nici animalul terestru n'ar putea să meargă, dacă n'ar fi luat în chip natural această putere. Deaceea nici omul n'ar putea să voiască sau să lucreze, dacă n'ar fi luat în chip natural puterea voitoare și pe cea lucrătoare. El n'ar putea nici să gândească dacă n'ar fi luat în chip natural puterea de gândire, nici

să vadă și nici să lucreze ceva. Deaceea puterile naturale există întotdeauna în și odată cu orice natură. Cele ce se voiesc și se lucrează însă, nu există deodată cu natura. Voința naturală, adică puterea de voire este una; cele voite însă sunt multe și deosebite. Căci zice Scriptura: „Toate voile lui în ei" (Psalm. XV, 3). Dar nu a zis: „Voința dumnezeească în ei" ci „Toate voile lui în ei", adică cele voite ale lui.

XXXIII (XXXIV).
Voința dumnezeească este naturală.

Trebue să știm apoi că toate cele voite ale Dumnezeirii sunt lucrări naturale. Dumnezeirea fiind neschimbată nu-i stă în natură să voiască odată într'un fel și altădată într'altul, ci ea voiește întotdeauna la fel. Pentru aceasta și cele voite ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh sunt aceleași, căci întotdeauna cele naturale ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh sunt aceleași, fiindcă și natura lor este aceeași. In Dumnezeirea cea mai presus de ființă nu este nimic ipostatic, afară de aceea că Tatăl este nenăscut și naște, că Fiul se naște și că Sfântul Duh purcede.

XXXIV (XXXV).
Despre lucrare.

După cum am spus despre voință [1], tot asemenea spunem și despre lucrare. Cuvântul lucrare înseamnă lucruri deosebite. Proprie-

---
1. Vezi Migne, *P. G. vol. XCIV*, Ἔκθεσις ἀκριβής, *II, 25, col. 956-957.*

tatea lucrării lui Dumnezeu este nu numai aceea că este la nesfârșit deasupra oricărei simțiri, deasupra oricărei înțelegeri și a oricărui veac, ci că este și deasupra oricărei ființe și creaturi. Lucrare înseamnă puterea și mișcarea naturală a fiecărei ființe. Lucrare naturală înseamnă mișcarea înăscută a oricărei ființe. Lucrare înseamnă puterea naturală și arătătoare a fiecărei ființe. In fine, lucrare naturală și lucrare primă înseamnă puterea vecinic mișcătoare a sufletului înțelegător, adică cuvântul lui vecinic mișcător, care isvorăște vecinic în chip natural, din el. Se numesc lucrări următoarele fapte: vederea, vorbirea, respirația, umblarea, mâncarea, băutura, cu alte cuvinte folosirea oricărei puteri naturale. Și pătimirile naturale de multe ori se numesc lucrări. De ex.: foamea, setea și altele de felul acesta. Cu alte cuvinte lucrare naturală este puterea și mișcarea oricărei ființe, care numai la ceeace nu există nu se poate observa. Cum nu va avea deci Domnul, lucrarea naturală a naturii omenești? Căci neexsistența puterii naturale a cuiva înseamnă neexistența naturii. Dacă deci nu a avut lucrarea naturală omenească, atunci el nu a avut nici natura omenească. Căci cele ce au o natură deosebită au și voința și lucrarea deosebită.

XXXV (XXXVI).

Analiza noțiunii lucrare.

Altceva deci înseamnă lucrare, altceva a lucra, altceva a lucra ceva și într'un fel oa-

recare, altceva aceea ce este lucrat, adică lucrarea, altceva puterea naturală de a lucra şi altceva cel ce lucrează. Lucrare înseamnă însăşi puterea lucrătoare, adică puterea de a lucra. A lucra înseamnă a te folosi de puterea lucrătoare. A lucra ceva, înseamnă a vedea, a înţelege, a auzi, a umbla, a mânca, a bea. A lucra într'un fel oarecare, înseamnă a lucra bine, sau rău. Lucrător înseamnă cel ce are puterea de a lucra, de ex.: îngerul, omul. Cel ce lucrează înseamnă cel ce se foloseşte de lucrare, adică ipostasa. Lucrare înseamnă deci, când puterea lucrătoare, când a lucra, când lucrarea. Lucrarea, adică puterea lucrătoare şi a lucra este ceva natural, căci tot omul are puterea de a lucra şi tot omul lucrează. Omul este un animal lucrător. Lucrarea, însă, nu este numai ceva natural, ci şi ipostatic, cu privire la îngeri şi la oameni. Cu privire la Sfânta Treime, însă, toate cele voite şi lucrate sunt naturale. Pentru aceea, ele sunt aceleaşi la cele trei ipostase. La îngeri şi la oameni însă nu este nici acelaşi lucru voit, nici acelaşi lucru lucrat şi nici acelaşi fel de folosinţă, căci fiecare ipostasă a îngerilor şi a oamenilor are o mişcare proprie şi voieşte şi lucrează în chip deosebit. Deaceea în Domnul nostru Iisus Hristos, fiindcă sunt două naturi sunt şi două lucrări naturale pentru ca să fie Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit şi ca să voiască dublu şi să voiască în chip deosebit, după deosebirea naturală a celor două naturi: dumnezeeşte şi omeneşte, atotpu-

ternic și fără pătimire în cât privește natura dumnezeească și slab și cu pătimire în cât privește natura omenească. Negreșit că altul este lucrul natural al naturii dumnezeești și altul acela al naturii omenești. Căci cele lucrate de natura omenească nu sunt lucrate și de natura omenească. Natura omenească nu crează și nici natura dumnezeească nu mănâncă, nici nu merge dintr'un loc în altul, cu toate că prin lucarea omenească lucrează lucarea cea dumnezeească și că unul este cel ce lucrează și acestea și acelea, întrucât este o singură ipostasă. Dacă n'ar fi luat asupra-și lucrarea omenească ,el n'ar fi trăit ca om, n'ar fi înțeles, n'ar fi cugetat, n'ar fi mâncat, n'ar fi băut, n'ar fi gustat mâncare, n'ar fi umblat, n'ar fi văzut, n'ar fi auzit, n'ar fi respirat, nici n'ar fi făcut ceva din cele omenești și nici în genere n'ar fi fost om. Căci Grigore al Nisei zice: „Cel ce și-a împropriat pătimirile noastre vorbește ca un om ceea ce se potrivește cu slăbiciunea naturii. Adaogă însă un al doilea cuvânt pentru a da putere voinței înalte și dumnezeești alături de cea omenească, voind aceasta pentru mântuirea oamenilor. Căci cel a zis „Nu a mea", cu cuvântul acesta a arătat-o pe cea omenească; adăogând însă, „a Ta", a arătat legătura dintre Dumnezeirea lui și a Tatălui între care nu este nici o deosebire de voință din cauza comuniunii naturii".

XXXVI (XXXVII).

Mărturiile Sf. Scripturi cu privire la voința și lucrarea Domnului Hristos.

După ce am îmbinat și am șlefuit cele de mai sus, să vedem dacă și sfintele Evanghelii dimpreună cu Apostolii și Sfinții Părinți spun că Domnul a avut toate acestea, sau nu. Cum că a avut suflet omenesc, spune însuși Domnul în Evanghelia după Ioan: „Putere am să-mi pun sufletul și putere am să-l iau“ (Ioan X, 18). Tot astfel: „Și sufletul meu îmi pun pentru oi“ (Ioan X, 15). Cum că a avut însă și trup, mărturie este Iosif, cel ce a cerut trupul lui, căruia i-a dat toate îngrijirile cuvenite într'o asemenea împrejurare, punându-l în mormânt (Mat. XXVII, 57). El a avut deasemenea aceeași orânduire a mădularelor pe care o are orice trup omenesc. Mărturie despre aceasta este păcătoasa care a uns cu mir capul lui și care a udat picioarele lui cu lacrămi (Luc. VII, 34, 38). Mărturii mai sunt apoi cuiele care au străpuns palmele și tălpile picioarelor lui (Ioan XX, 24, 29); sulița care a împuns coasta lui (Ioan XIX, 34) discipolul care a rezemat capul de pieptul lui (Ioan XIII, 23); limba care a zis: „Dacă însetează cineva să vină la mine și să bea“ (Ioan VII, 37); gura care a împărtășit Duhul Sfânt (Ioan XX, 21); dinții cari au mestecat Paștele și gâtlejul care l-a condus în stomac (Ioan XIII, 2); ficatul care a sângerat (Luc. XXIV, 42); oboseala rezultată de pe urma drumului (Ioan IV, 6), din

cauza mușchilor și a nervilor obosiți, după cum zice dumnezeescul Vasile; tăierea împrejur a preputului (Luc. II, 21) și fesele care au stătut pe asin (Mat. XXI, 7, 59); biciuirile pe care le-a primit pe spinare; lovirile obrajilor, dimpreună cu scuipările feței (Mat. XXVI, 67). Cum că el a primit aceeași tăiere și scurgere ca și mine, sunt mărturie tăierea împrejur, cuiele, sulița, scuiparea, sudoarea, sângele și apa care au curs din coasta lui. El a primit însă și lucrările sufletești și suferințele pe care le are orice trup omensc în genere, iar mărturii despre aceasta sunt lucrările care s'au făcut prin trupul cel nepătat al prea sfântului său suflet. Căci se zice: „A văzut orașul Ierusalim și a plâns“ (Luc. XIX, 41); a auzit că Ioan a fost aruncat în închiosare (Mat. XIV, 12); simțul mirositor al mirului (Ioan XII, 3) și vocea care a sculat pe Lazăr din morți (Ioan XI, 43); gustarea fierii și a oțetului, când a căutat să evite în chip natural neplăcerea (Mat. XXVII, 34). Acestea nu sunt nicidecum lucrări ale naturii dumnezeești. Deasemenea atingerea leprosului, mergerea și întinderea mâinilor, pe cruce. Ca o putere naturală el a avut și hrănirea trupului și creșterea lui. Astfel, se zice: „Fericit este pântecele care te-a purtat și sânii cari i-ai supt“ (Luc. II 77), și „Copilul creștea cu vârsta“ (Luc. I, 52); iar ca putere simțuală, el a avut ca orice ființă însuflețită de natură nerațională, simțirea, mișcarea instinctivă, foamea, setea. Căci se zice: „După aceea a flămânzit“

(Mat. IV, 3). Deasemenea, pe cruce a zis: „mi-e sete“ (Ioan XIX, 28). A mai avut dorința mâncării: „cu dor am dorit să mănânc Paștele acesta cu voi“ (Luc. XXII, 15), necazul: „Atunci s'a turburat cu duhul, a mărturisit și a zis: unul dintre voi mă va trăda“ (Ioan XIII, 24), mistuirea mâncărilor și a băuturii și sângerarea. Altminteri, de unde ar fi fost sudoarea, saliva și sângele mântuitor dimpreună cu apa, dacă nu din mistuire? El simțea și se folosea de toate lucrurile, dar nu în chip pătimaș, ci în chip natural; el se hrănea dar nu cu plăcere pătimașe, ci pentru împlinirea a ceea ce se consuma. Căci cu toate că preasfântul său trup nu a văzut stricăciune, (Ps. XV, 10), totuși a suferit în chip natural tăiere și scurgere. Stricăciunea este desfacerea trupului în cele dintru care a fost alcătuit. Și mai înainte de toate el a avut viața însăși: ea este prima lucrarea a animalului. Tot ca viața este și mișcarea, care se împărtășește trupului de suflet.

XXXVII (XXXVIII).

Ce puteri naturale n'a avut Domnul Hristos?

El nu a avut însă puterea seminală și de reproducere, întrucât proprietățile ipostaselor dumnezeești sunt intransmisibile. Astfel este cu neputință ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. Pentru aceasta nici nu a fost Fiu al omului decât numai Fiul lui Dumnezeu ,pentruca proprietatea să rămână neschimbată. Apoi, o ipostasă nu se acestecă (împreună)

decât numai cu o ipostasă de aceeași natură. Nici o altă ipostasă însă, nu mai poate fi asemenea, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al omului. Căci unul este Fiul cel unul născut: el singur dintr'un singur Tată și dintr'o singură mamă, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului, Dumnezeu și Om, Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu. Și încă ceva: cu toate că amestecul (împreunarea) este ceva tot natural pentru înmulțirea oamenilor, el nu este totuși necesar. Căci este cu putință ca omul să trăiască și să fie om și fără să se amestece (împreune). De altfel, mulți s'au arătat eliberați de o astfel de pătimire.

XXXVIII (XXXIX).

Lucrările trupului Domnului Hristos.

In cât privește trupul însuși, el nu a avut o altă lucrare proprie, decât numai tăierea și scurgerea (și acestea sunt pătimiri iar nu lucrări). Celelalte toate sunt lucrări ale sufletului care se folosește în chip netăgăduit de trup, iar nu ale Dumnezeirii. Astfel: turburarea „acum, sufletul meu s'a turburat“ (Ioan XII, 27), tristețea și amărăciunea „a început să fie trist și să se amărască“ (Mat. XXVI, 27), sau „plin de amărăciune este sufletul meu până la moarte“ (Mat. XXVI, 38), frica de moarte „Părinte, dacă este cu putință, treacă dela mine paharul acesta“ (Mat. XXVI, 39), apoi, moartea. Toate acestea nu sunt ale Dumnezeirii, fiindcă ceea ce este dumnezeesc este fără pătimire, vecinic vie-

ţuitor şi fără moarte; ele sunt însă ale animalului, adică ale fiinţei celei însufleţite şi simţitoare.

Din sufletul raţional şi inteligent el a avut înţelepciunea „căci înainta în înţelepciune şi în vârstă“ (Luc. II, 52). Nu înainta însă în înţelepciunea dumnezeească, fiindcă chiar de la începutul conceperii a avut loc o unire desăvârşită şi o legătură cât se poate de strânsă. Ca atare el nu a avut un adaos al vreunei puteri dumnezeeşti oarecare, ci el înainta în înţelepciunea omenească. Astfel, înţelepciunea omenească s'a arătat în el după măsura vârstei. Deaceea, după cum dela începutul conceperii el a fost prunc desăvârşit, întrucât corpul lui nu s'a articulat şi nu s'a organizat încetul cu încetul — cum zice marele şi strălucitul întru cele sfinte Vasile în cuvântarea la Naşterea Domnului — tot astfel el a fost desăvârşit dela începutul conceperii în ceea ce priveşte înţelepciunea omenească şi dumnezeească, cu alte cuvinte, ca om. Astfel ,ca Dumnezeu el nu a devenit desăvârşit în ceea ce priveşte înţelepciunea dumnezeească, ci a fost desăvârşit din veci, dar cu înaintarea trupului în vârstă arătarea înţelepciunii omeneşti desăvârşite s'a socotit drept o înaintare. Dacă însă a avut înţelepciunea omenească, este lămurit că a avut totdeodată şi inteligenţă, căci înţelepciunea este un produs şi o putere a inteligenţei. Dealtfel Apostolul zice: „şi noi avem inteligenţa lui Hristos (I Cor. II, 16). Tot astfel Sfin-

ţii Părinţi iau exepresiunea „după chipul“ în sensul de inteligenţă, iar mărturiile lor le-am arătat mai sus. Deci, dacă el a luat asupra-şi pe omul creat după chipul lui, adică natura omenirii ,el a luat desigur o natură inteligentă şi raţională. A luat însă şi o voinţă liberă. Căci, după cum a luat asupra-şi pofta neraţională, cea supusă raţiunii, tot aşa a luat asupra-şi şi pe cea raţională. El nu a luat asupra-şi o natură neinteligentă şi neraţională. Căci, dacă ar fi luat o natură neinteligentă şi neraţională nu ar mai fi fost om. El a luat însă o natură raţională, fiindcă omul este o natură inteligentă şi raţională.

XXXIX (XL).

Mărturiile Sf. Părinţi despre proprietăţile naturale ale Domnului Hristos.

Deci, Sfinţii Părinţi au spus cu toţii că după cum în Domnul nostru Iisus Hristos naturile sunt două, tot astfel şi proprietăţile naturale sunt duble. Aceasta din cauză că este cu neputinţă ca o natură să fie constituită fără proprietăţile ei constitutive. In chip necesar, deci, zicând că el are două naturi, trebue să zicem că şi voinţele naturale ale lui, adică puterile lui voitoare sunt două. Astfel, ca unul care a fost Dumnezeu cu natura, el a avut voinţa dumnezeească şi atotputernică, iar ca unul care s'a făcut om cu natura, el a avut voinţa omenească, după care a voit ca intrând în casă să stea ascuns şi nu a putut (Marc. XVII, 24). Căci nu cred să

vrei a înscri cumva voinței lui dumnezeești ceva care să-i fie cu neputință. Deci, el a avut puterea de voință a sufletului lui omenesc și potrivit cu aceasta a voit cele omenești. Deasemenea el s'a plecat către cele omenești după voința lui sufletească, după cum a voit cele dumnezeești cu voința lui dumnezeească, unul și același Fiu al lui Dumnezeu, Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Aceasta însă s'a întâmplat nu ca și cum ar fi putut să fie la mijloc o părere protivnică, ci voința lui omenească s'a supus în chip liber voinței celei dumnezeești și părintești a lui și a voit aceleași lucruri pe care însăși voința lui dumnezeească a voit ca ea să le voiască.

XL (XLI).

Considerațiuni soteriologice.

Fiindcă voința lui Adam nu s'a supus voinței dumnezeești, ci părerea lui a voit cele protivnice voinței dumnezeești, ceea ce constitue călcarea (poruncii) și fiindcă nimeni dintre cei din Adam n'a fost întru totul supus voinței dumnezeești, ci fiecare ipostasă s'a arătat, după propria ei părere, nesupusă față de voința dumnezeească, căci „toți au păcătuit, pentru care motiv sunt lipsiți de mărirea lui Dumnezeu“ (Rom. III, 23), după apostolul Pavel, de aceea, cu bunăvoința părintească Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om a luat asupra-și natura omenească și voința naturală omenească; el nu a luat însă asupra-și ipostasa omenească, pentru ca vo-

ința naturală a omenirii să nu trăiască după voința ipostatică și gnomică proprie și deci protivnică voinței dumnezești, ci să fie supusă în chip liber și întru totul acesteia și astfel să se desfacă vechea călcare (a poruncii).

Și iarăși: după evanghelistul Marcu, (Marc. VII, 24), el a avut voința omenească pentrucă intrând în casă a voit să stea ascuns și nu a putut. Voința dumnezeească este atotputernică, iar nu neputincioasă; neputincioasă este numai voința omenească. Deci el a voit cu voința omenească, în timp ce voința lui cea dumnezeească a îngăduit și a dat prilej naturii lui omenești să se folosească de cele proprii ale ei, adică să voiască și să nu poată.

Şi iarăşi: „Părinte, dacă este cu putință, treacă dela mine paharul acesta“ (Mat. XXVI, 39), adică paharul morții. Iată pofta și dorința naturală a vieții pe care o posedă în chip natural animalele cele raționale și cele neraționale. „Dar să nu fie voia mea, ci a Ta“. Iată pofta rațională și naturală a inteligenții, pofta liberă și cu judecată, pofta înfrânătoare a poftei celei neraționale: „Să nu fie voia mea, ci a Ta“ (Mat. XXVI, 39). Nu „a mea“, cea omenească, potrivit căreia nu-Ți sunt Ție părtaș, căci Tu nici nu ești om, după cum sunt eu și nici n'ai primit pătimirile omenești, ci „a Ta“, cea comună mie și Ție, al cărei părtaș sunt tot așa cum sunt părtaș al naturii dumnezeești. „Căci nu m'am coborît ca să fac voia mea,

ci a Celui ce m'a trimis"(Ioan VI, 38). Nu ca voința mea omenească să trăiască prin părerea ei proprie și protivnică voiei Tale, ci ca ea să fie spusă voiei Tale. Căci a fost voia și bunăvoirea Tatălui ca el să pătimească pentru mântuirea lumii, pentru care motiv s'a și întrupat. De aceea, voința, arată aici nu puterea de a voi, ci lucrul voit. Căci nu este vorba ca el să facă aici voința dumnezeească, întrucât aceasta este necreată și fără de început, ci lucrul voit, pe care l-a voit voința dumnezeească. Tot astfel trebuesc luate și cuvintele „toate voințele lui întru ei" (Ps. XV, 4), deoarece Dumnezeu nu are mai multe puteri voitoare, ci una și nici puterea voitoare a lui Dumnezeu nu este întru Sfinți, fiindcă atunci ar fi în ei și natura lui. Căci cei cari a o singură voință au și o singură natură. Cuvintele de mai sus arată însă că întru Sfinți sunt numai voințele lui Dumnezeu, adică poruncile lui.

XLII.

Cum s'au împăcat între ele proprietățile celor două naturi în Domnul Hristos.

S'a arătat, deci, că după cum Hristos a avut două naturi, tot asemenea a avut două voințe naturale și două lucrări naturale, căci numai astfel el a fost Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Intr'adevăr nu poate fi Dumnezeu desăvârșit cel ce nu are toate proprietățile Dumnezeirii, și mai înainte de toate aceste natura dumnezeească și nu poate

fi nici om desăvârșit cel ce nu are natura desăvârșită a omului și toate proprietățile naturale ale omenirii. El a avut deci voința dumnezeească, după care, ca Dumnezeu a voit dimpreună cu Tatăl și cu Duhul cele dumnezeești. Căci, după cum Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au o singură natură tot astfel au și o singură voință conformă cu această natură. El a avut însă și voință naturală omenească, adică putere voitoare naturală, ca unul care s'a făcut om desăvârșit, ca și Mama lui. Căci după cum natura lui și a Mamei lui a fost una, tot asemenea și voința a fost una. A avut și lucrarea dumnezeească, potrivit căreia voind în chip liber, lucra cele dumnezeești, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, dar a avut și lucrarea omenească, potrivit căreia a lucrat în chip liber cele omenești. Căci nu cu voința dumnezeească a voit să rămână ascuns și nu a putut ,nici cu voința dumnezeească nu a voit să mănânce și să bea. Acestea sunt lucrări voite de natura omenească și nu de cea dumnezeească. Și nici nu a umblat sau și-a întins mâinile cu lucrarea dumnezeească. Căci a umbla și a întinde mâinile nu ține de lucrarea dumnezeească și nici de natura dumnezeească. Totuși fiecare dintre naturile care au fost în Hristos a voit și a lucrat aceea ce a avut propriu, cu participarea celeilalte; voința și lucrarea lui omenească servind întotdeauna voinței și lucrării lui dumnezeești. Căci, după cum prin lucrarea lui trupească a lucrat voința lui dumnezeească, în-

trucât a ținut cu mâna lui mâna copilei și a zis: „copilă scoală-te", iar prin atingere și prin cuvânt lucrarea dumnezeească a înviat fata, tot astfel și prin voința lui omenească a lucrat voința lui dumnezeească. Voind dumnezeește el a lucrat minunea și voind omenește el a întins mâna și a zis: *„scoală-te"* (Luc. VII, 54). Și, ca să zicem pe scurt, tot ceea ce a voit și a lucrat omenește, s'a făcut mântuire lumii. El nu a săvârșit cele dumnezeești așa cum le săvârșește Dumnezeu, căci nu este ceva propriu lui Dumnezeu a face minuni prin atingere și întinderea mâinilor. Dar el nu a făcut nici cele omenești, ca un om, căci pătimirile unui om simplu nu pot fi mântuire lumii. Ci, fiind Dumnezeu și făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, cu alte cuvinte străină (de cele de până la el), o lucrare dumnezeească-omenească: dumnezeească dar lucrând prin cea omenească și omenească, dar servind pe cea dumnezeească și care să înfățișeze semnele Dumnezeirii lui care trăiește laolaltă cu omenirea lui.

XLIII.

Cum s'au împăcat între ele lucrările naturale în Domnul Hristos.

După cum fierul este de o natură și focul de altă natură și după cum fiecare dintre ele au câte o lucrare deosebită: focul nu taie, ci arde și luminează potrivit cu propria lui lucrare naturală, iar fierul nu este dela natură nici arzător și nici luminos, ci el taie

și este de coloare neagră, iar atunci când are loc o unire a amândorora, fiecare săvârșește propria-i lucrare la un loc și nu despărțit căci în același timp cu tăierea are loc și arderea și focul arde și luminează prin fier și după cum nu este numai o singură lucrare naturală, ci două: una a focului, arzătoare, iar alta a fierului, tăierea, și fiecare dintre ele au câte un rezultat propriu: focul, arderea, iar fierul, tăierea, cu toate că tăierea este arzătoare, și arderea tăietoare, tot astfel și în Domnul nostru Iisus Hristos fiecare natură lucrează cele proprii ei, dimpreună cu participarea celeilalte. Aceasta nu înseamnă că amândouă sunt una singură și nici că amândouă au un singur rezultat, ci natura lui omenească a avut ca rezultat supunerea în chip liber și servirea voinței dumnezeești și întinderea mâinii cu voință proprie și atingerea de copilă, supunându-se și servind voința dumnezeească, iar Dumnezeirea a avut ca rezultat ridicarea copilei, care s'a lucrat prin atingere.

XLIV.

Felul de lucrare al Domnului este unic.

Pentru aceasta nici marele Dionisie [1] nu a zis: o lucrare *dumnezeească-omenească,* ci în chip absolut, o lucrare *nouă,* cu alte cuvinte străină. Căci fiecare dintre ele era străină și dumnezeească-omenească. El a zis aceasta nu arătând un număr, ci un chip

1. Vezi Migne, *P. G. vol. III, col. 172.*

străin. Căci Domnul, având milă de propria lui făptură care a primit de bună voie suferința păcatului, ca pe o sămânță de mai târziu a vrășmașului, a luat asupra-și tot ceea ce a fost bolnav ca pe tot să-l vindece. Căci ceea ce nu este luat nu este vindecat, iar ceea ce a luat asupra-și, aceea, chiar dacă a greșit s'a mântuit. Dar ce este aceea ce a greșit și a călcat pentru prima oară porunca lui Dumnezeu, dacă nu mintea, și pofta rațională a ei, adică voința? Aceasta deci avea nevoie de vindecare, căci păcatul este boala minții. Dacă deci el n'ar fi luat asupra-și un suflet rațional și inteligent dimpreună cu voința lui, atunci el n'ar fi vindecat suferința naturii omenești. Pentru aceea el a luat asupra-și și voința omenească; păcat însă nu a luat căci păcatul nu este făptura lui. Deci, pentru ca să alunge din suflet boala păcatului cea semănată mai târziu de vrășmaș, el a luat asupra-și suflet și voința acestuia. El nu a făcut însă păcat. Pentru ca să libereze și trupul de stricăciune și din slujba păcatului, el a luat asupra-și și trup; a luat asupra-și și pedepsele provenite de pe urma primei călcări a poruncii lui Dumnezeu, pentru ca lepădând pentru noi datoria care era asupra noastră, să ne libereze dela condamnare. Un sclav nu poate să libereze pe un alt sclav. De aceea ca unul care a fost fără păcat, fiind liber și nefiind supus nici morții și nici vreunei alte pedepse, a primit pentru noi pedepsele care erau asupra noastră și a murit pentru noi, „ca să dea putere celor ce îl vor primi pe

el să devină copii ai lui Dumnezeu" (Ioan I, 12) și să le dăruiască nestricăciunea și viața fără de chinuri, fără de durere și la fel cu îngerii, întru renaștre în veacul viitor. Căci trebue să suferim mai întâi cele ale lui Adam celui dintâi, din care am avut și nașterea și astfel numai să dobândim darurile celui de-al doilea Adam. Aceasta se va întâmpla dacă vom urma cărările lui, dacă vom păzi legea libertății și nu vom deveni iarăși sclavi sub jugul păcatului; căci el liberând natura noastră, ne-a dat iarăși poruncă și ne-a arătat calea pe care umblând vom împărăți la un loc cu el, mergând acolo unde el, ca un înainte-mergător al nostru a mers (Evr. VI, 20). Dacă vom merge însă pe altă cale vom rămâne afară. Fie dar ca noi care urmăm în deaproape cărările lui, să fim întotdeauna dimpreună cu el și să ne bucurăm de mărirea și împărăția lui, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

CUPRINSUL

De acelaşi autor:

1. Ἡ ΘΕΙΑ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ ὩΣ ΘΥΣΙΑ, 352 pag. Atena 1931, lei 200.
2. **Povestea celui de-al patrulea mag** (Traducere), 64 pag. Bucureşti 1934, lei 10.
3. **Sf. Grigore al Nisei: Fii desăvârşit** (Traducere), (Biblioteca „Viaţa Nouă"), 64 pag. Bucureşti 1935 lei 8.
4. **Cultele în România,** 26 pag. Bucureşti 1937 (Extras din „Enciclopedia României").
5. **Anatematismele Sf. Chiril al Alexandriei,** 112 pag. Bucureşti 1937, lei 60.

PREŢUL LEI 70